A felesleges dolgok jobbak, mint a szükségesek, s néha kívánatosabbak is, az élet fenntartása – szükség. Ajánlom ezt a gondolatmenetet mindenkinek, aki ó élet arról a „feleslegesről" szól, ami sem nem vásárolható meg, sem nem adható el.

HELLER ÁGNES

A filozófia rövid története gólyáknak

II. A KÖZÉPKOR ÉS A RENESZÁNSZ



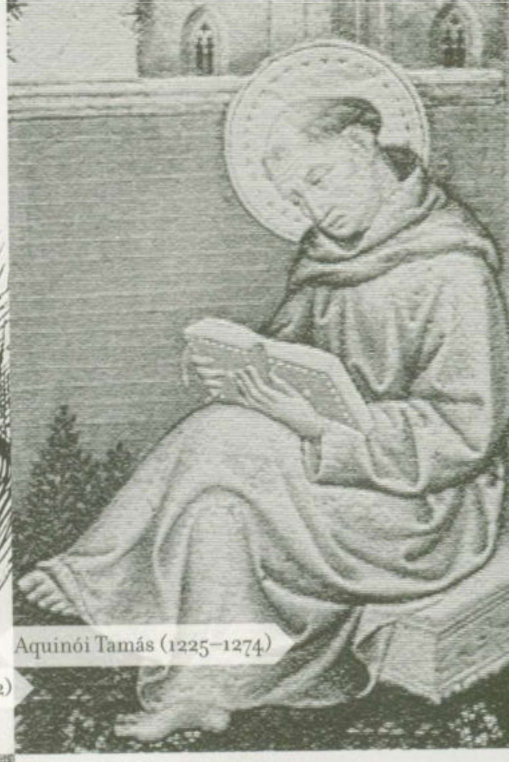
MÚLT ÉS JÖVŐ

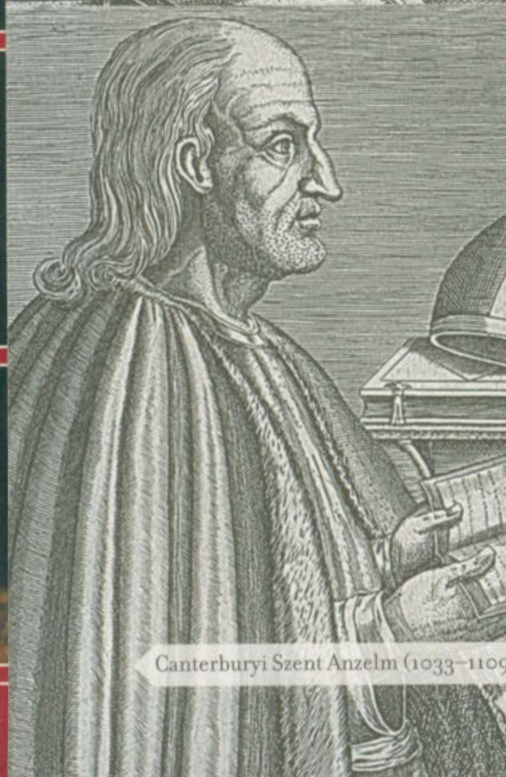

Ágoston / Aurelius Augustinus (354–430)



Avicenna (980–1037)


Maimonidész (1137–1402)


Aquinói Tamás (1225–1274)


Canterburyi Szent Anzelm (1033–1109)


Roger Bacon (1214–1292)


Raimundus Lullus (1232–1316)


Johannes Duns Scotus (1266–1308)

HELLER ÁGNES

A FILOZÓFIA RÖVID TÖRTÉNETE GÓLYÁKNAK

II. A KÖZÉPKOR ÉS A RENESZÁNSZ



Fotó: Kőbányai János

HELLER ÁGNES

A filozófia rövid története gólyáknak



•II•

A KÖZÉPKOR ÉS A RENESZÁNSZ



MÚLT ÉS JÖVŐ KIADÓ
BUDAPEST, 2017

A kötet megjelenését támogatta a Nemzeti Kulturális Alap



ISBN 978-615-5480 30 0

Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2017
Felelős kiadó: a kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Kőbányai János
A szöveget gondozta: Zsoldos Sándor
A borító és könyvterv Czeizel Balázs munkája
Filosofia betűtípusból szedve

Készült az Alföldi Nyomdában
Felelős vezető: György Géza elnök-vezérigazgató

www.multesjovo.hu

Tartalom

ELSŐ ELŐADÁS

Bevezetés. Augustinus (Ágoston)

KEDVES HALLGATÓIM!

Ez a szemeszter nehezebb lesz az elsőnél, ha nem is a ti számotokra, az én számomra biztosan.

Az ókori filozófia története is több évszázadot foglalt magába, azonban klasszikusai időben egymás után éltek, sokszor személyesen is ismerték elődeiket. Minden lényeges filozófiai kérdést kevesebb, mint két évszázad alatt fogalmaztak meg. Még a preszókratikusok, így Parmenidész vagy Hérakleitosz, kérdéseit is elsősorban Platón és Arisztotelész műveiből ismerjük. Az első szemeszter előadásainak több mint fele az ő gondolataikkal foglalkozott, az ő majdnem közös világukba vezetett be titeket.

Ezzel szemben, ebben a szemeszterben körülbelül ezerkétszáz esztendő filozófiáját kell veletek megismertetnem, még ha csak vázlatosan is. Ebben a történetben is szerepelnek főalakok, csakhogy nem egymást követik, hanem évszázadok választják el egymástól. A különböző évszázadok egyúttal különböző világokat is jelentenek. A keresztény filozófia megalapozója, Ágoston, Plótinosz világához áll időben közel, de igencsak messze esik Tamás világától, hogy Cusanuséról ne is beszéljek. Az első két filozófus még a késői Rómában élt, a harmadik a középkorban, a negyedik pedig korai reneszánsz korában.

Jelentős különbség ebben a szemeszterben, hogy most nem három egymás után következő nagy, jelentős filozófusról kell beszélnem, hanem körülbelül tizenötről. Azonban több mint harmincból kell őket „kivá-

lasztanom". El akarom kerülni a szokásos filozófiatörténetek csapdáját, nem akarom ezt a mesét lexikonná változtatni. Választásom néha minden bizonnyal szubjektív, mert olyan filozófusokról beszélek inkább, akikről írtam, akiket tanítottam, vagy akiket különösen szeretek. Ha szükségem van önigazolásra, azt mondhatnám, hogy hatásuk szélességét és tartósságát tartottam szem előtt. S ez sem mindig igaz.

Már többször mondtam nektek, hogy a filozófusok kezdettől fogva mindig ugyanazokat a kérdéseket teszik fel, bár válaszaik, amennyiben eredetiek, mindig különböznek. Most azonban ezt a sommás megállapítást kissé korrigálnom kell. A középkori és a reneszánsz filozófusok mindazokat a kérdéseket teszik fel újra és újra, amelyeket az ókori filozófiából jól ismerünk. Többnyire tudják, ki tette fel ezeket és hogyan, azonban az is előfordul, hogy erről fogalmuk sincsen. Boethius például, az egyik első keresztény filozófus, azt bizonyítja, hogy az általános fogalom nem lehet szubsztancia. Erről, mint tavaly láttátok, Arisztotelész is beszélt. A középkor csúcspontján lefolytatott „univerzália-vitában" azonban számos arisztoteliánus, az úgynevezett realisták, éppen az ellenkezőjét fogják bizonytani.

Ugyanakkor az emberi képzelőtehetség egy műfajon belül korlátozott, azaz hasonló kérdések merülnek fel különböző filozófiát gyakorló agyakban, gyakran anélkül, hogy tudnák, valaki már egyszer felvetette ezeket a kérdéseket. Pontosan úgy, ahogy a mexikói piramisok építőinek nem kellett ismerniük az egyiptomi piramisokat.

Hadd említsem meg azokat az alapfogalmakat, melyek a filozófia anyanyelvéhez tartozva folyamatosan napirenden maradtak az egész középkorban is. Lét, Nemlét, Igazság, Lényeg, Látszat, Szükségszerűség, Valószínűség, Lehetőség, Véletlen, Jó és Rossz, Boldogság, Erény, Igazságosság, Mozgás, Nyugalom, Időbeli, Örök, Változó, Változatlan, Egy, Sok, Ész, Értelem, Érzékelés, Szubsztancia és attribútumai, Test és Lélek, Érzékelés és Gondolkodás stb. Ismeritek ti ezeket a fogalmakat már jól.

Az alapfogalmak játsszák a főszerepet az alapkérdések megfogalmazásában is. Mint: létezik-e Nemlét? Létezik-e Gonosz vagy pusztán a Jó hiányát nevezzük annak? Látszat-e az érzékeinkből nyert tudás? Van-e halál, s ha van, mi az? Azaz van-e túlvilági élet? Azonos-e a szubsztancia a mondat alanyával? Van-e végső Ok? És végcél? stb.

Egy korszak sem ejt el filozófiai alapkérdéseket (bár egyes filozófusok teszik), de minden korszak tesz fel újabbakat.

Új központi alapkérdés mindhárom monoteista vallás számára, hogy lehet-e az Egyhez (Istenhez) bármiféle tulajdonságot attribuálni? Lehet-e például azt mondani, hogy az Isten jó, azaz Isten egyenlő a Jósággal? Egyes filozófusok, mint egymástól függetlenül Boethius és Maimonidész, úgy érvelnek, hogy nem lehet, mert Istenhez, azaz az Egyhez csak negatíve attribuálhatunk (mondhatjuk, hogy nem időbeli, nem véges). Ez, persze, hasonlít a platóni Parmenidész egyik érvére, azonban nem azonos vele. Aquinói Tamás később megvédte a pozitív attribúciót. Megismerhető-e az Isten? Fontos volt a keresztény filozófia alakulása idején a fátum és az eleve elrendelés (*praedestinatio*) megkülönböztetése, s ugyanilyen fontos volt a reneszánszban, Machiavellinél, e kettő azonosítása.

Hogy egynéhány fontos, új „alapszót" érintsek, ilyen volt a Kegyelem, a Szentháromság, az Akarat, az Idő és a Történelem. Ettől kezdve válik a filozófia egyik központi kérdésévé az „akarat", hogy vajon szabad-e vagy determinált, mennyire ez, mennyire az? S persze, hogy Istennek van-e szabad akarata? A klasszikus ókorban az Idő nem volt probléma (legfeljebb a mozgás attribútumának tekintették, mint Arisztotelész), ettől kezdve azonban a számos megválaszolhatatlan kérdés sorába emelkedett.

Mint erről már több szó esett, az ókori görög és római gondolkodás nem ismert történelmi jövőt. Bár még Boethius is meg volt győződve arról, hogy Róma úgy folytatódik, ahogy éppen van, a Biblia figyelmes olvasói már nem így gondolkoztak. A megváltás utóvégre a jövő emberének szólt, *János jelenései* említést tettek egy jövendő ezeréves birodalomról is, s ismertek voltak Ézsajás próféta utópista eszméi is a békés, boldog, természettel és egymással kibékült emberiségről. A bibliai gondolatok még azok számára is hozzáférhetők voltak már, akik, mint Ágoston, nem olvastak sem héberül, sem görögül, mivel a Jeromos héberből latinra fordított *Vulgatá*ja 406-tól kezdve rendelkezésükre állt. A történelmi jövő filozófiai síkon majd Joachim da Fiorénél foglal el először központi helyet a középkorban.

Sokat szokták hangoztatni, hogy a középkorban a filozófia a teológia szolgálólánya, de ez így nem fogadható el. Inkább azt mondanám, hogy a középkori filozófiában számos esetben nehéz a teológiát a filozófiától megkülönböztetni, s nem is nagyon kell. Pusztán olyan esetekben értel-

mes a szétválasztás, melyekben egy kérdés eldöntése egyúttal annak eldöntésére is szolgált, hogy az, aki vallja, eretnek-e vagy sem. Példaként szolgálhat a Szentháromság kérdése. A niceai zsinat döntése szerint Jézus teljes mértékben volt Isten és teljes mértékben ember, míg az ariánusok úgy döntöttek, hogy Jézus ugyan Isten volt, de az Atyának alárendelve, míg a *monopszüchisták* szerint Jézus teljesen Isten volt, s nem volt ember. (Közöttük terjedt el azonnal az iszlám.) Ebben az esetben az Egy és a Sok dialektikájának az eldöntése nem maradhatott pusztán filozófiai kérdés. Például Boethiust, aki a zsinat nyomán a pápát követte, az ariánus király ítélte halálra. Biztosan mind ismeritek *Az ember tragédiája* nevezetes jelenét, ahol Madách Imre ezt a konfliktust is megörökítette (*homousion* vagy *homoiusion*, mindez egy „i" miatt). Persze, nem erről az „i" betűről volt szó, de ez nem tartozik ebbe a bevezetésbe.

A korai keresztény gondolkodókat különben a „pogányok" filozófusoknak tekintették. Szemükben mind a judaizmus, mind a kereszténység a maga egészében egyfajta filozófia volt, olyan filozófia, mely nem elsősorban Platónra és Arisztotelészre (bár azokra is), hanem egy másik Könyvre hivatkozott. A kommentár befogadott, sőt, többnyire magasra becsült, műfajjá vált, ahogy a tekintélyek idézése is egy-egy állítás alátámasztására. A múlt szemeszterben említettem már, hogy éppen ebben az időben írták a legfontosabb ókori Arisztotelész-kommentárokat. A keresztények sajátossága abban mutatkozott meg, hogy ugyanakkor egy másik, a pogányok által nem ismert szövegre, a Bibliára is támaszkodtak, abból idéztek, azt kommentálták.

A Legfelsőbb Lény, vagy Lényeg, gondolata az ókoriaknál filozófiai találmánynak számított. Csak filozófusok állították, hogy mindennek az eredete az Egy, vagy az Első Mozgató, vagy a Jó eszméje, valami szellemi szubsztancia, láthatatlan és érzékelhetetlen. A vallás, pontosabban szólva az istenek s azok tisztelete, számukra valami egészen mást jelentett.

S ez fordítva is áll. Míg a zsidó és a keresztény gondolkodók a görög és a római istenek tiszteletét bálványimádásnak tekintették, a görög és a római filozófiák számos kérdésfeltevését magukba szervítették. Már a múlt szemeszterben említettem, hogy Philón, az alexandriai zsidó filozófus, Platónt egyeztette össze a Bibliával, s hasonló összeegyeztetéssel találkozunk a keresztény *patrisztika* egyik vezető alakjánál, Órigenésznél

is, akit különben, a szintén az előbbi szemeszterben említett, Porphüriosz (Plótinosz tanítványa és kiadója) bírált a kereszténység ellen írott filozófiai pamfletjében. Akadt egy közös ellenségük is, a *gnózis*, majd a *manicheizmus*.

A gnózis, majd a manicheizmus (a keresztény Ágoston egyik fő ellenfele), többek között, azt állította, hogy a világot egy gonosz démon teremtette, minthogy ez egy gonosz világ. A keresztény egyházatyáknak, ahogy a zsidó Philónnak is, s majdnem minden keresztény filozófusnak utánuk, azt kellett bizonyítaniuk, hogy a világban lévő Gonoszt nem Isten teremtette. Isten a világot ugyanis jónak teremtette (lásd a *Teremtés könyvét*, amelyet sokat idéznek). Hogyan kerül azonban mégis a Gonosz a világba? A később olyan sokszor megismételt válasz már készen állt: az embernek Isten által adományozott szabad akarata következtében. Hogy Ágoston erre a kérdésre milyen választ (válaszokat) adott, azt mindjárt meglátjátok. Egyelőre csak annyit említek meg, hogy az egyházatyák megoszlottak ebben a kérdésben. A „racionalisták", mint Órigenész, az akarat szabadsága mellett érveltek, míg Tertullianus az egész akaratra vonatkozó érvrendszert keresztényietlennek ítélte. Az ő szemében a Hit felette áll az Értelemnek. Nem bizonyítani kell, hogy Isten jó, hanem hinni kell. Íme, egy vitakérdés, mely nagy szerepet játszik a későbbiekben is. Mindebből azonban már láthatjátok, miért vált az Akarat már a korai kereszténységben is alapszóvá, s a rá vonatkozó kérdések pedig alapkérdésekké.

Középkori filozófiáról beszélek, holott Ágoston még jószerivel római, latin filozófus. Ez utóbbi abban az időben fontos, hiszen a patrisztika (a keresztény „egyházatyákat" nevezik így) nevesebb képviselői Órigenésztől kezdve Nüsszai Gergelyig görögök voltak, görögül írtak. A Római Birodalom, V. Kónsztantinosz császár óta, aki keletre költözvén Konstantinápolyt tette meg császári központnak, ha formálisan még nem is, ám *de facto* ketté szakadt: egy Róma körül elhelyezkedő, latinul beszélő világra, valamint egy Konstantinápoly körül berendezkedő, görögül beszélőre. Ez a szakadás már a kezdetekben is jellemezte a keresztény gondolkodást. Így aztán fontos, hogy Augustinus provinciában született római polgár volt, aki nem tudott görögül, azaz latinul gondolkozott.

Mivel ennek az előadásnak a tárgya nem a keresztény filozófia kialakulásának, még kevésbé a keresztény gondolkodás kialakulásának törté-

nete, hanem a filozófia története, eltekintek a patrisztika első jelentős képviselőinek bemutatásától, s azonnal Ágostonról fogok beszélni. Ha a hatástörténetet veszem szemügyre, vele kezdődik a középkori filozófia története.

Kezdetről beszéltem, az akkor még ismeretlen jövő szempontjából: joggal. Azonban Ágoston kora nemcsak a kezdet, hanem a befejezés kora is egyben. Az újplatonista, azaz „pogány", filozófia egyes csúcsteljesítményeire is ekkor kerül sor. Az „Egy" filozófiáját tökéletességre emelő Proklosz például valamivel későbben élt, mint Ágoston, s én mégsem térek ki rá. Ha már az első szemeszterben az újplatonistákat tárgyalva „kihagytam" (bár említettem), akkor most már nem térek vissza rá.

Még egyet szeretnék elöljáróban hozzátenni. A középkori filozófia kozmopolita volt abban az értelemben, hogy majdnem minden filozófus latinul írt. (A görög, héber és arab nyelven írt könyvek latin fordításban kerültek filozófiai forgalomba.) Minden monoteista valláshoz tartozó (keresztény, muszlim, zsidó) filozófus részt vett, méghozzá egyenlőként, ebben a „nemzetközi" filozófiai társalgásban. Hivatkoztak egymásra, persze, bírálták is egymást, mivel a filozófia mindig erről szólt. Hangsúlyozni kell, hogy a filozófia világa nem ismert a más vallásúakkal szemben vallási vagy etnikai előítéleteket. Sokan írtak úgynevezett „disputációkat", amelyekben a három monoteista vallás képviselői azon vitatkoztak, hogy közülük melyik képviseli az igazságot. Bár természetesen mindig az a vallás nyerte el a pálmát, amelynek híve a dialógust írta, az ellenfél nézeteit lehetőleg pontosan és szimpátiával adták elő.

A „sötét középkor" meglehetősen világos volt a kora újkorhoz képest.

Aurelius Augustinus (Ágoston) volt, Hannah Arendt szerint, a legnagyobb római filozófus. Ebben egyetértek vele.

Augustinus egy drámai világban született, ugyanis a jelentős filozófiák általában drámai világokban virágoznak. A római hanyatlóban volt, még ha ezt nem is sokan vették észre. Hiszen hihetetlennek tűnt, hogy a világ ura valamikor megsemmisüljön. A római kultúra egyik alappillérét, a „város isteneit", veszély fenyegette, közeledett „az istenek alkonya". Nem a filozófia Tiszta Ideája fenyegette, hiszen a bölcsesség szeretői mindig kevesen vannak, hanem a mindenki számára hozzáférhető egyszerű hitek,

mint amilyen az akkoriban erősödő hatású többféle kereszténység is számított. Ugyanis a kereszténység egyes változatai nem estek messze a populáris filozófiától, s akkor még lehetett közülük választani. Azonban bennük jelent meg azt „új", ők voltak a győzelem, a jövő letéteményesei.

Augustinus idejében már a pogány vezérek és uralkodók is kezdték felvenni a keresztséget. Ezáltal ugyanis olyanok lehettek, mint a rómaiak, anélkül, hogy Róma város isteneinek behódoltak volna. Először vált politikai tényezővé az a tény, hogy a monoteista vallások nem tartoznak valamely kultúrába, hanem minden kultúrában egyaránt képesek megállni a helyüket, s akár uralkodni is. (Ezt már Pál apostol is felismerte, amikor a pogányok között kezdte el terjeszteni az új hitet.) Ágoston még viszonylag fiatal volt, amikor I. Alarich gótjai elfoglalták Rómát, s halála idején a barbárok Karthágót ostromolták. Az egyik nap lemenőben, a másik felemelkedőben ívelt hosszú életében.

Minden válságkorban született gondolkodó így vagy úgy kifejezi a válságot. Azonban Augustinus, bár ezt is tette, valami mást is tett.

Mint említettem, a filozófiai műfajnak megvan a maga szótára s grammatikája is. Abban a korban, amellyel kapcsolatban nem kevés rosszmájúsággal „izmusokról" beszéltem, a szótár és a grammatika úgyszólván nem változott. Csupán ezért beszélhettem „izmusokról" egyáltalán. Voltak kiemelkedő alakok, mint Plótinosz, okos gondolkodók, mint Cicero, de senki sem „robbant be" a világba, azaz nem alapozott meg valami újat. Augustinus éppen ezt tette. Számtalan művében (mert sokat írt) megalapozta a keresztény filozófiát. Azaz felvetette és megválaszolta a keresztény filozófia majdnem valamennyi alapkérdését. Válaszai sokszor fájdalmasan problematikusaknak bizonyultak. Mi több, számos keresztény gondolkodó szerint ő „rontotta meg" a keresztény filozófiát, s ezen keresztül a keresztény gondolkodást. Ízig-vérig filozófus lévén, ezt nagyon meggyőzően tette. Egy új filozófiai építmény alkotott, amelyen nem olyan könnyű réseket találni.

Augustinus 354-ben született Thagastéban, Numídia provinciában, Afrikában. Apja pogány volt, anyja, Mónika, keresztény. Keresztények voltak Augustinus legismertebb ellenfelei is, mint számos manicheus, az ariánusok és a pelagiánusok egyaránt. Az utóbbiakat éppen Augustinus kezdeményezésére minősítették eretnekekké. A fiú már gyerekkorában

kitűnt tehetségével. Karthágóban tanult, ott is kezdte pályáját. Retorikát tanított, s már emiatt is kisujjában volt minden filozófiai rendszer, köztük kedvencei, mint Cicero, akinek *Hortensius* című (elveszett) műve vezette be a filozófiába, ahogy Plótinosz is. Tanár nélkül sajátította el Arisztotelész kategória-elméletét. Egy ideig a neoplatonizmus, majd egy ideig a manicheizmus híve volt, az akkoriban híres Faustus tanítását követve. Karthágóban monogám életet élt ágyasával, s tőle fia született. Amikor egy előkelő házasságra nyílt volna alkalma ágyasát elküldte, de fiát megtartotta. Innen Rómába ment (383) retorikát tanítani, ahová később anyja, Mónika, is elkísérte. A kereszténység s általában a Biblia, már korábban is érdekelte, amit azonban furcsállott, az Isten testetlensége és a szeplőtelen fogantatás doktrínája. Krisztust bölcs embernek tekintette. A katolikus tanban leginkább pedig az vonzotta, hogy „megparancsolta nekünk, hogy fogadjuk el a be nem bizonyítottat" (V/7.). Végül mentora, Ambrus püspök keresztelte meg 387-ben.

Anyja halála után néhány barátjával visszatért Karthágóba, majd hamarosan, 395-ben, Hippo püspökévé avatták. 387 és 395 között több könyvet írt (ezekre nemsokára rátérek), majd 398 és 400 között írta meg híres *Vallomásait*. Püspök korának legnevezetesebb és legolvasottabb könyvei az *Isten városáról* és *A Szentháromságról*, de igen híresek a *Teremtés könyvét* elemző tanulmányai is (egy közülük magyarul is megjelent). A legtöbbször idézett „hősei" a *Teremtés könyvén* kívül a *Zsoltárok*, *János evangéliuma*, *Jób könyve*, s mindenekelőtt Pál apostol episztolái. Mindezek latin fordításban, mivel sem héberül, sem görögül nem tudott olvasni.

Mielőtt Augustinus egyes korai és későbbi „klasszikus" filozófiai írásainak rövid elemzésébe belefognék, előbb legismertebb művével a *Vallomások*kal kell kezdenem, annak is első, önéletrajz jellegű fejezeteivel. Javaslom, hogy olvassátok el ti is.

Mint említettem, önéletrajzát, mely megkeresztelésével és Mónika halálával végződik, már Hippo püspökeként írta.

Minden önéletrajz teleologikus, azaz a megírás időpontja, a visszatekintő álláspontja az a végcél, amely felé az élet vezet, azaz az egész élet e cél felől érthető meg. Minden filozófus önéletrajza az igazsághoz vezető utat írja le, azt, ahogy a filozófus számtalan tévelygésen keresztül végre elért ahhoz, amit mindaddig hiába, tévutakon, keresett: a teljes, abszolút,

megkérdőjelezhetetlen igazsághoz. Talán Platón *VII. levele* volt az első efféle filozófiai önéletrajz. (Egy befutott színész önéletrajza arról szól, hogy hogyan vált belőle minden bukás ellenére befutott színész, egy milliárdos üzletemberé, hogy hogyan lett kifutófiúból milliomos.)

Augustinus önéletrajza már csak abból a szempontból is egyedülálló, hogy mindkét „sikersztorit" egyesíti. Egy ember hogyan találja meg az egyedül megváltó igazságot, aki mindaddig is azt kereste, azonban mellékutakon, hogy végre a főösvényre térve, és azon haladva, megtalálja azt. S hogy lett a kis vidéki, kisvagyonú retorikatanoncból Hippo nagy hatalmú püspöke. Hogy lett egy társadalmi senkiből egy süllyedő birodalomban az egyedül sikeres hajó egyik kormányosa. Ugyanakkor – ez az ugyanakkor, persze, csak mások számára létezik – ezért a célért feláldozott mindent, ami az élet sója: mindenekelőtt a szerelmet, az érzékit és a lelkit egyaránt, a családot, az utódokat és a mindennapi örömöket. Mások számára, mondom, mert számára ez nem áldozat, hiszen minden kívánság, vágy egyetlen vágyba és kívánságba torkollik, Isten, azaz az igazság szolgálatába. A hajó befutott a kikötőbe.

Augustinus műve a későbbi filozófiai önéletrajzok modelljévé vált. Rousseau modelljévé, sőt, még Jacques Derrida modelljévé is (lásd *Circonfessio*). Augustinus bevallotta, hogy lopott, így Rousseau-nak is kellett lopnia. Tudjuk, hogy Rousseau nem követte el azokat a vétkeket, amelyeket bevall, de azt nem tudhatjuk, hogy Augustinus valóban elkövette-e őket? Felteszem, hogy igen, hiszen ő volt a modell, nem pedig a másolat. Más lapra tartozik, hogy bűnnek érezzük-e azt, amit ő bűnnek tekintett. Bevallom, hogy nem érzem magamat bűnösnek, mert társaimmal egyszer gyümölcsöt loptam, de különösen azért sem, mert „bűnben" fogantam gyermeket. Viszont biztosan furdalt volna a lelkiismeret, ha egyszerűen útjára bocsátottam volna valakit, aki több mint egy évtizedig szeretőm volt, függött tőlem, s nem is érdekelt, hogy mi lett belőle, sőt, még a gyerekünket is elvettem volna tőle.

Diadalmas élet ez egy alázatos műben előadva. Hogyan fér meg az alázatosság azzal a meggyőződéssel, hogy az igazság az, amit én mondok, s a jó az, amit én teszek? Úgy, hogy az érdem, amelyről beszél, nem az övé, hanem egyedül Istené. Nem saját, szabad akaratából választotta az egyedül helyes utat, mi több: magának támasztott minden nehézséget, a maga

számlájára ír minden tévedést. Isten vezényelte oda, ahová jutott, meghallván anyja imádságát. Augustinus akaratfelfogása második változatának vagyunk már itt is tanúi. Ugyanakkor talán minden sikeres ember meggyőződésének példájával állunk szemben: „A csillagomat követtem", „valami vitt magával", „az őrangyalom vezetett", „a sors akarta így", „valami megszólított, a tudattalan talán". Gyakorta azonban a külső szemlélő vagy ítélkező csóválja a fejét, nem azért, mert kételkedik a sorsban vagy a védangyalban, hanem mert hiúságnak ítéli vagy törékenynek tartja ezt a bizonyos sikert. Augustinus sikerét azonban kétség nem illeti, mert az vasból volt kovácsolva. Az is fejet hajt előtte, aki azt vallja, hogy gondolataival ő rontotta meg a kereszténységet azzal, hogy a szexualitást bűnné, majdnem a legkevésbé bocsánatos bűnné nyilvánította – s ezzel milliók életét tette tönkre. Igaz, azt is felhozhatjuk Augustinus védelmére, hogy a szublimálás erényének magasztalása termékenyítette meg a keresztény művészetet.

Így a vallomások Istennek szólnak. A vallomást tevő belátja tévedéseit, megvallja bűneit és köszönetet mond az isteni kegyelemért. A vallomás egy imádság. A könyvet nem lehet másként megérteni, mint az ember–Isten viszonyban. Augustinus Istene nem az elmélkedés, hanem a rajongás tárgya. Csak annak vallunk, akinek meg akarunk nyílni, meg akarunk mutatkozni, aki előtt meztelenre akarunk vetkőzni, akitől azt kívánjuk, hogy szeressen bennünket. Ezt nem kívánta Platón a Szép és a Jó eszméjétől. A Szép Platónnál az, amit szeretünk, nem az, aki törődik velünk, akinek meg akarunk mutatkozni, aki szeret bennünket.

A *Vallomások*, az egész mű s annak hitelessége a vallomást tevő Istenhez való viszonyának hitelességétől függ. A könyv úgy van megírva, hogy egy pillanatra nem kételkedhetünk ennek a viszonynak a hitelességében. S egy önéletrajzban ennél magasabb igazság pedig nem létezik.

Nietzsche egyszer azt mondta, hogy minden filozófia önéletrajz. Ezt a mondást Augustinus filozófiája igazolni látszik. Azzal a különbséggel, illetve különösséggel, hogy a filozófia ennek az embernek a lényege, s mindaz, ami nem eszmei, másodrendűnek tűnik a vallomást tévő ember életében. Igazi, mély személyes megrendülést csak legközelebbi barátjának, „lelke másik felének" haláláról való beszámolójánál érzünk. Ne felejtsétek el, hogy azt, amit a modern világban szerelemnek nevezünk, akkoriban többnyire a közeli barátok iránt érezték. Régi fájdalmának le-

írásához Hippo püspöke azonban hozzáteszi, hogy embert emberi módon szeretni esztelenség.

Az önéletrajzi elbeszélés csúcspontja a nagy fordulat, a látomás, amely számtalan habozás után a vallomást tévőt végül a katolikus keresztséghez vezette. Megtérésében anyja és Ambrus püspök nagy szerepet játszott, de más példákat is említ, így például a híres Victorius megtérését. A vívódást, mint oly sokszor történik, nem az ész, sem az akarat, hanem a tudattalan döntötte el, amit Ágoston „titkos rejtekéből" benne kerekedett „viharnak" nevezett. A „vihar", mint a hirtelen megvilágosodás szimbóluma, nemegyszer szerepel a filozófia történetének fordulataiban. Így például Descartes álmában. Viharban született a keresztény s szintén viharban a modern filozófia

Ha zokogva faggatjuk a tudatalattit, az válaszolni is szokott – Ágoston esetében hallucinációval. Gyermekhangokat hallott: *„tolle, lege"*, vedd és olvasd. Kinyitotta az előtte fekvő Bibliát, véletlenül ott, ahol meg volt írva a válasz. Minden világos lett, elmúlt a vihar, felvette a keresztséget, megtalálta önmagát, s ezzel hivatását. Mint később Parsifal.

Mielőtt rátérnék a voltaképpeni filozófiára, néhány szót mondanék a *Vallomások* egyetlen bensőséges portréjáról, az anyáról, Mónikáról. Nem arról, hogy keresztény volt, hanem arról, hogy asszony volt. Egy fiatal lány, akit férjhez adtak egy idegenhez (Ágoston és öccse apjához), aki fűvel-fával megcsalta és állandóan verte. Mónika hűséges maradt és minden megaláztatást megadóan tűrt. Ilyen volt egy provinciabéli kisvárosban élő római asszony sorsa. Mikor férje meghalt, fiai maradtak egyedül a számára. (Ágoston bátyja előbb vált kereszténynyé, mint ő, de mivel nem volt híres ember, történetünkben szerepet nem játszik.) Mikor Augustinus Karthágóból Rómába ment tanítani, azaz szerencsét próbálni, tervét el akarta titkolni Mónika elől, nehogy vele menjen. De Mónika utána utazott (hosszú út volt ez akkor). Fia sikerei az övéi is voltak, megkeresztelése az ő diadala.

A *Vallomások*ban Ágoston megtalálja a hőn keresett igazságot, Mónika pedig a boldogságot. Ez az ő élettörténete is.

Augustinus filozófiájának kialakulását a közvetlenül megkeresztelése előtti, továbbá a megkeresztelése és Hippo püspökének való felszentelése közti korszakkal kezdeném. Különösen a párbeszédekben írottakkal.

(Ezekre halála előtt a *Retractationes* [*Visszavonulások*] című megjegyzéseiben visszatér, amelyekben a cím ellenére nem igazán vonja vissza, inkább kommentálja, többek között, korai műveit.)

Nem mindegyiket tudom számba venni, s különösen nem a kívánt részletességgel. Csak azokat a gondolatokat emelem ki belőlük, amelynek majd Ágoston „klasszikus" műveiben is kitüntetett szerep jut. Az érintett dialógusok: *Az akadémikusok ellen*, *A mesterről*, *Soliloquia*.

Bár, mint mondtam, ezekből a művekből is elsősorban azokra a gondolatokra fektetem a hangsúlyt, amelyek Ágostonnál később is szerepet játszanak. Azonnal hozzá kell tennem, hogy gyakorta nem pontosan ugyanazt a szerepet játsszák itt, mint később. Egy korunkbeli értelmező nem kis iróniával megjegyezte, hogy Ágoston ezekben az írásokban igazolja Platónt s igazolja a Bibliát, s arra a következtetésre jut, hogy Platón és a Biblia ugyanazt mondták. Az én értelmezésemben Ágoston inkább megőrizte Platónból, s főleg Plótinoszból és Ciceróból, mindazt, ami szerinte összeegyeztethető volt a bibliai tanítással.

Mindezek az említett írások dialógusok, nemkülönben a *Soliloquia* (*Beszélgetés önmagammal*) is. Az utóbbiban ugyanis a beszélgetés Ágoston lelkében az Ész és a szerző között folyik. *A mesterről*ban (*De Magistro*) Augustinus fiával, Adeodatusszal beszélget (ebből vonjuk le a következtetést, hogy a fiú már Karthágóban halt meg). *A szabad akaratról* írottakban Evodius nevű barátjával vitatkozik, hogy a művet végül értekező prózában fejezze be. Végül a legelső, *Az akadémikusok ellen* írt dialógusban számtalan karthágói barátját lépteti fel, s a dialógusok egy vagy más szakasza nélküle zajlik, minthogy a barátok közötti vitát írja le.

Az akadémikusok ellen címet viselő, 386-ban keletkezett, írás a szkeptikus álláspontot elemzi és (végső soron) utasítja vissza, különösen Karneadész gondolatait, amelyekkel ti az előbbi szemeszterben már megismerkedtetek. A vita, természetesen, az igazságról folyik s többek közt azt a kérdést feszegeti, hogy az igazsághoz való eljutás feltétele-e, hogy a gondolkodó átmenjen a szkepszis egy szakaszán. Innen ered a Descartes-hoz való sokszor emlegetett hasonlatosság.

Az indító kérdés drámaian fogalmazza meg a problémát. Kételkedtek-e abban, hogy meg kell tudnunk az igazságot? Majd: lehetünk-e boldogok az igazság ismerete nélkül? Első válasz: igen, lehetünk, ha keressük az

igazságot. Akkor is, ha nem találjuk meg? Akkor is. De, hiszen, ha keresed az igazságot, akkor mindvégig tévedésben vagy! S hogy élhetsz boldogan, ha tévedésben vagy? Azonban mi az, hogy tévedés? Nemde a hamisságnak igazként való ismerete? Csak a bölcs ember boldog, s a bölcsnek tökéletesnek kell lennie. A bölcs által hagyományozottat igaznak fogadjuk el. Kérdés: ki a bölcs, hogy lehet valaki bölccsé?

Ezen a ponton jelenik meg először az isteni kegyelem ágostoni gondolata. Istenhez kell imádkoznom, hogy adjon nekem bölcsességet. S ahhoz, hogy erre képessé váljak meg kell szabadulnom felesleges vágyaimtól, földi dolgaimtól. Így fellélegzek: „észhez térek és önmagamhoz térek vissza" (latinul szebb: *respiro recipisco redeo ad me*). Tehát kételkednünk kell mindazon javak igazságában, amelyeket mások igaznak, és javaknak, tartanak, hogy eljussunk az igazi Jóhoz, Széphez, Jézus Krisztushoz.

Újabb vita nyílik. A szkeptikusok gondolatai ezek szerint tehát hasonlítanak az igazsághoz. (Tudjuk, hogy a „hasonlóság" egy régi platóni filozófiai gondolat.) Ha valaki azt mondja, hogy ez a fiú hasonlít az apjához, anélkül, hogy valaha látta volna az apját, nem nevetnénk-e ki mindannyian?)

Egyesek szerint az akadémikusok azt állítják, hogy semmit sem ismerhetünk meg. De nem ezt állítják, hanem inkább azt, hogy semmivel sem érthetünk egyet, semmit sem igenelhetünk feltétlenül. Ezek szerint semmire sem mondhatunk „igent", amit egy bölcs ember mond? A bölcs ember sem mondhat igent arra, amit ő maga gondol? De miféle bölcs az, aki nem ismeri a bölcsességet?

A legnagyobb emberi érték az elme. De elmém segítségével csak kereshetem, nem találhatom meg az igazságot. A bölcs sem igazán bölcs.

Az igazságnak két forrása van: a tekintély és az ész. S én eldöntöttem (mondja Ágoston befejezésképpen), hogy nem tágítok Krisztus tekintélyétől, mivel csak hit révén jutok el az igazsághoz, a tudáshoz.

A kérdésre adott válasz tehát: mindent meg kell tennünk az igazság megismeréséért, de csak Isten kegyelméből látjuk, tudjuk meg azt. De annak, aki nem keresi azt igazságot fáradhatatlanul, nem adatik meg Isten kegyelme.

A kérdés, hogy a tudásnak vagy a hitnek van-e elsőbbsége az Igazság megismerésében, tehát a boldogságban, a következő dialógusok egyik főtémája lesz.

A mesterről (*De magistro*).
Mondanom sem kell, hogy Krisztus a Tanító (Mester).

Ennek a dialógusnak, amelyben Ágoston 15-16 éves fiával beszélget, igen hosszú az utóélete. Hogy csak Kierkegaard-ra utaljak: az ő összehasonlítása Szókratész és a Tanító között, erre a gondolatmenetre (is)épül.

Egy igen „platóni", nyelvfilozófiai és ismeretelméleti, vita folyik itt apa és fia között, ahol azonban a fiú nem csak kérdezget és válaszolgat, hanem erősen hozzájárul a téma bonyolításához. A téma a „jel". Mi minek a jele? S egy jel megint mely másik jelnek a jele? Azonban már a hagyományos filozófiai kérdésfeltevés kezdetén megjelenik egy új probléma. A beszéd funkciója a közlés és az emlékeztetés. De az imádság is beszéd. Vajon közlünk valamit Istennel vagy emlékeztetjük-e valamire? Hiszen az ima a „belső terekben" folyik. A „belső ember", ahogy Pál apostol nevezi, a racionális ész eldugott része, illetve a szív hálószobája.

Ezután hosszú oldalakon keresztül nagy filozófiai kérdések kerülnek tárgyalásra. Így a referencia kérdése. Ha azt mondom: „semmi", mire utalok? S mit jeleznek a különböző jelek, a beszéd mint a dolgok jele vagy a hangok, színek mint jelek? Egyaránt jel-e „Homérosz" vagy az, hogy „erény?" Vagy: „Ho/merosz"?

A vita két fontos eredményhez vezet. Az első, hogy léteznie kell egy szintetikus jelnek (maga az elme?), amely mindezeket a jeleket egyesíti.

Ezt a gondolatot Ágoston tovább bonyolítja a *Vallomások* tizedik könyvében. Ott ezzel kapcsolatban is elemzi az emlékezés kérdését. Az emlékezés egy fontos sajátságát önéletrajzi emlékezete tárta fel előtte. Azt, hogy egy színre vagy egy hangra emlékezhetek akkor is, ha nem látom vagy nem hallom. Továbbá (ami fontosabb), hogy örömteli élményeim felidézésekor nem örömöt, hanem szomorúságot, sőt, felháborodást is érezhetek, tehát, hogy az emléktartalom és a vele kapcsolatos érzelmek radikálisan eltérhetnek egymástól. Hogyan lehetne e nélkül megérteni a bűnbánatot?

Hogy *A mesterről*re még röviden visszatérjek. A jelelmélet (leképezéselmélet) második fontos tanulsága az, hogy a jelzett mindig magasabban áll a jelnél, az, amire valami hasonít, mindig magasabban áll a hasonlóságnál. A tanítás jobb a szónál, mivel a dolog ismerete magasabban áll a dolog jelének ismereténél. Az interpretandum mindig magasabban áll az interpretációnál.

Itt jutunk vissza a Szentíráshoz. Ágoston gondolatmenetét Dániel történetével példázza: hisszük, hogy ez a történet igaz. Amennyiben nem hiszed, nem tudod megérteni.

Mindent, amit megértek, hiszem is. De nem mindent, amit hiszek, értek meg. Mindent, amit megértek, tudom is. Nem mindent, amit hiszek, tudok.

Hasznos hinnem sok mindenben, amit nem tudok, mivel a legtöbb dologról nem lehet tudásom.

De ha valamit egyszer megértettem (mert hittem), akkor nincs többé szükségem szavakra, mert az Igazság bennem lakozik. Innen kérdezek, s az, akit megkérdezek, Krisztus, a Tanító.

Soliloquia (Beszélgetés önmagammal).
Mint említettem, Ágoston itt önmagával beszélget, beszélgetőpartnere az Ész. Az alapkérdés minden vallásfilozófia alapkérdése: Isten megismerhetősége.

Ugyanaz a megismerés Isten megismerése, mint barátom, Alypius megismerése? Bizonyára nem, bár Alypiust sem tudom teljesen megismerni. Visszajutunk Szókratészhez. *Ismerd meg önmagadat!* Meg tudod magadat ismerni? Meg tudod a másikat ismerni? S a Szókratész idején még fel nem vethető kérdés: meg tudod-e a Másikat (Istent) ismerni? Nos, még ha elismered is, hogy amit Plótinosz Istenről mond, igaz, tehát, hogy Plótinosz ismerte Őt, attól még Te nem ismered Őt. Mi több, ha például Plótinosz azt gondolta, hogy ismeri Őt, Te honnan tudod, hogy ő ismerte Őt? Nos, szól az Ész, én, aki beszélgetek veled, megígérem, hogy elméddel éppen úgy megértheted Istent, ahogy a szem látja a napot. Csak meg kell szabadulnod az érzékeidtől és szárnyakat kell növesztened. Azonban ez Augustinus számára csak a tudás előfeltétele, nem maga a tudás. Kezdjük tehát (majdnem) elölről.

A vágy Isten és a lélek megismerésére sarkallja az elmélkedőt. Azaz az Igazság megismerésére. Augustinus ezen a ponton elemzi a különbséget *verum* és a *veritas* között, az igaz és az igazság között. Sok minden lehet igaz, de az igazság minden igaz fölött áll, mert örök, halhatatlan. (Idézzétek emlékezetbe Szókratész/Platón „részesedési" elméletét!) Mit tudsz te? – kérdezi az Ész. Azt tudom, hogy gondolkozom, az, tehát, hogy gon-

dolkozom, igaz. Azon dolgok közül, amelyeket nem tudsz, melyik az, amit leginkább szeretnél megtudni? Azt, hogy halhatatlan vagyok-e? Szeretem az életet, de nem ezért kérdeztem, amit kérdeztem, hanem azért, mert tudni akarok. Tudni akarom az igazságot.

Mi az, hogy igazság? Határozd meg nekem! Igazság az, amit valaki annak vél, ha tudja, amennyiben tudni akarja és képes a tudásra. Akkor tehát nem lehet igazság az, amit senki sem tud? (A definíciót a „beszélgetők" szétcincálják, nem tudják meghatározni, hogy mi az, hogy igazság.) Csak azt tudjuk, hogy a meghatározhatatlan igazság elpusztíthatatlan, ha elpusztulna a világ, akkor is igazság maradna.

Ha valaki azt mondaná neked, hogy rámosolyogtál kéthónapos korodban, el fogod fogadni, hogy igaz, ha hiszel annak és abban, aki mondja (Mónika). Akiben bízol, annak hiszel. Ha az mondja, akiben féltétlenül bízol, hiszel, hogy ez az igazság, akkor hiszed, azaz tudod, hogy ez az igazság, akkor is, ha nem éred fel képzelőerővel. Az örök élet az igazság, mert Ő ígérte meg nekünk.

Következtetés: az Igazságnak tehát két forrása van: a tekintély és az ész. Amit ésszel fel nem foghatunk, mivel minden érvünkre ellenérveket is találhatunk (*dialektika*) és minden meghatározást kétségbe vonhatunk, azt megkaphatjuk a hit által.

A szabad akaratról (*De libero arbitrio*) tömör és nagyszerű írás.
Az ebben kifejtett minden probléma, gondolat, érvelés állandóan visszatér s mind a mai napig lényegében senki sem vetette fel és válaszolta meg a kérdést ennél jobban, legfeljebb bonyolultabban. Ágoston gondolatmenete visszaköszön Leibniz *Theodiceá*jában, vagy akár Hans Jonasnak abban az írásában, melyben felmenti Istent az Auschwitzért való felelősség alól. A gonoszról van szó, a gonoszról az Isten teremtette világban.

A könyv a manicheusok ellen íródott. Mint tudjátok, a manicheusok, az Ágoston korabeli gnosztikusok, azt vallották, hogy a világot egy gonosz isten, egy démon teremtette, s hogy a Teremtő felelős a gonosztól a teremtett világért. Már Ágoston előtt is felléptek Isten védelmében (a múlt szemeszterben meg is említettem ebben a vonatkozásban Philónt), de senki sem olyan erős filozófiai érvekkel, mint ebben a dialógusban Augustinus. A későbbiekben látni fogjátok, hogy Hippo püspöke többek kö-

zött a szabad akarat kérdésében eltávolodott ettől az írástól, úgyhogy legjelentősebb teológiai ellenfelei, a pelagiánusok, joggal támaszkodtak a fiatal Ágostonra az idősebbel szemben. De ott most még nem tartunk.

A könyvet Augustinus még Rómában kezdte Karthágóban folytatta s már a *Vallomások* írásának idején fejezte be.

A kezdő kérdés az isten jósága és igazságossága. Isten nem lehet a gonosz forrása, mivel Jó és Igazságos. (Mellesleg jegyzem meg, hogy a „jóság" és az „igazságosság" ebben a megfogalmazásban Isten azon attribútumai, melyeket ismerünk, amelyekről tudunk). Ha nem Isten, akkor valami más, valaki más a gonosz forrása.

Itt Ágoston azonnal kiiktatja az úgynevezett „természeti rossz" kérdését (szenvedés, betegség, halál), azzal az egyszerű kijelentéssel, hogy a szenvedés isteni büntetés, ezért igazságos, tehát nem lehet rossz. Így (szemben más filozófusokkal) kizárólag a morális gonosz kérdésére összpontosít. (Előre megjegyzem, hogy a „természeti rossz" problémájának efféle egyszerű kiiktatása fontos szerepet játszik majd az örökletes bűn ágostoni elméletében.)

A gonoszság forrásai a teremtmény lelkében keresendők, nem a törvényeikben. Az ember (szemben az állattal) eszes lény. Az eszes ember tudhatja, mi a jó. Az ész követése az erényes lélek sajátsága. A bűnös lelket nem az ész, hanem a vágy vezeti, a bűnös lélekben a vágy győz. Az ember bűnös lelke vezérletével választja, teszi a gonoszat. A bűn tehát akaratlagos. Eddig Platón és Arisztotelész, de radikálisabb fogalmazásban. Radikálisabb fogalmazásban, minthogy Platónnál és Arisztotelésznél az Akarat, mint főszereplő nem jelent meg a filozófia színpadán. Az arisztotelészi *prohairészisz* nem akarat, hanem elhatározás, s a tett választására vonatkozik. Azonban Ágostonnál nem arról van egyszerűen szó, hogy szabad akaratom lévén választhatok jó és rossz között, hanem hogy megválaszthatom-e magát az akaratomat úgy, hogy a jót akarja s a rosszat elkerülje.

Elfogadjuk a Teremtés történetét, mert hiszünk benne. De hogyan következik ebből a jelenkori bűnök sora? Úgy, hogy Isten az embernek szabad akaratot adott, pontosabban szólva, akaratának szabad választási lehetőségével ajándékozta meg. Isten jó, s így minden adománya jó. Hogy lehet a szabad akarat Isten jó adománya, ha általa a bűnös akarat is választható? Körút következik. Majd, a körút végén, a Létezés létrafokoza-

tainak bemutatása: lét – élet – ész. Az embernek mindhárom osztályrészéül jutott. Az ész, mint belső ítélkező, nem más, mint az akarat, tehát Isten adománya, minthogy mindhárom létfokozat Isten adománya. Az akarat szabadsága tehát jó adomány. A bűn nem más, mint az akarat elfordulása az örök javaktól a változó javak felé. Tehát ez a lehetőség is Isten adománya. Hogy lehetséges akkor, hogy Isten nem felelős a rosszért? Vagy, ha már megengedi, hogy rossz lelkek létezzenek, miért nem akadályozza meg, hogy rosszat cselekedjenek? Ha az emberek nem cselekedhetnének rosszat, akkor jót sem cselekedhetnének. S még a legrosszabb lélek is nemesebb a legjobb testnél. Ha a jó nem a jóakarat és választás kérdése, ha az ember nem magától fordul el a halandó dolgoktól az örök dolgok felé, akkor erény sincs, jóság sincs, bölcsesség sincs. Akkor mire való a hit? Pedig (Ágoston itt Ézsajásra hivatkozik), ha nem hiszel, akkor megérteni sem vagy képes.

Itt következik az alapvető vallásfilozófiai kérdés. Hogyan egyeztethető össze Isten Jósága és Igazságossága az ember erkölcsi gonoszságával? Azzal, hogy nemcsak gonoszat gondol, gonoszra vágyik, mint természete diktálja, hanem gonoszat tesz is, a jóknak szenvedést, halált okozva? Mivel isten Mindenható és Mindentudó, miért nem ő dönti el, hogy az ember mikor mit cselekedjen s hogy a világ sorsa milyen irányba forduljon? Nem kérdés, hogy valamit „fel kell áldozni" Isten attribútumaiból ahhoz, hogy felmentsük Istent, mint a Gonosz okát. Bűnt Istennek tulajdonítani amúgy is önellentmondás. Minthogy az, amit Isten tesz, nem lehet bűn.

Ágoston sem Isten mindenhatóságát, sem mindentudását nem vonja kétségbe, de arra a következtetésre jut, hogy mindennek semmi köze a szabad akarat kérdéséhez. Isten az embert nem bölcsnek teremtette, hanem olyan eszes lénynek, aki képes megérteni a parancsolatokat s ezeknek megfelelően vagy ellenére cselekedni. Mivel Isten mindentudó, előre látja a bűnt, de ettől még nem oka a bűnnek. Olyannak teremtette az embert, akire ez vagy az hatással van, de nem határozta meg, hogy éppen ez vagy az lesz valakire hatással. Mondjuk, tudom, hogy holnap esni fog az eső, de ettől még nem én vagyok az eső oka.

Hol jelenik meg (történelmileg, azaz üdvtörténetileg) a bűn? Isten az embert nem bölcsnek teremtette, hanem olyan eszes lénynek, aki meg-

érti a törvényeket, tud engedelmeskedni és engedetlen lenni. (Ez a *Teremtés könyvé*nek pontos értelmezése.) Ezen a ponton, mivel már az írás harmadik (legkésőbbi) könyvénél tartunk, belép a sátán is, a kerítő, minden baj okozója. Általa, s az első ember bűne miatt, büntette Isten az emberiséget halállal. (Ez a gondolat is egyik oka volt annak, hogy Ágoston a „természeti rossz" értelmezését elkerülte. Minden természet szubsztancia, mondja, megrontható és megronthatatlan egyúttal és egyszerre, minden dolog vagy Istentől való, vagy maga az Isten.) Röviden: az „eredendő bűn" gondolata már ebben a könyvben is megjelenik, de az örökletes bűn elmélete még nem, amelynek döntő szerepe lesz a pelagiánusok elleni vívott ideológiai csatában.



MÁSODIK ELŐADÁS

Augustinus, Hippo püspöke. Az összeomlás. Bizánc. Scotus Eriugena

KEDVES HALLGATÓIM!

Mint azt már tudjátok, minden hagyományos filozófus, azaz metafizikus, az Igazságot kereste, hogy azt végül megtalálja. Vagy, ahogy a filozófusok önéletrajzai sugallják, miután már megtalálták, akkor (utólag) beszélték el, hogyan, milyen tévutakon, keresték, s végül hogyan találták meg. Minden hagyományos filozófus a saját igazságát azonosította az Igazsággal, míg a többiekét a tévedéssel vagy a hamissággal. Ebben Augustinus sem volt kivétel. Azonban egyben mégis: politikai hatalommal rendelkezett.

Platón álmodozott egy városról, amelyet a filozófusok kormányoznak. Sem Platón, sem Arisztotelész, de még a konzul Cicero sem tudta másokra rákényszeríteni filozófiai igazságát, ellenfeleit elnémítani vagy legalábbis ellehetetleníteni. Egyik sem tudta a más filozófiai nézeteket vallókat intézményükből kizárni, száműzetésbe küldeni csupán azért, mert más filozófiai nézeteket vallottak. Szókratészt nem filozófusok ítélték halálra. Inkább fordítva szokott ez történni, a filozófusokat szokták halálra ítélni.

Augustinus volt hosszú történelmünkben az egyetlen filozófus király. Az egyetlen olyan jelentős filozófus, akinek minden hatalmi eszköz rendelkezésére állt ahhoz, hogy filozófiai ellenfeleit tönkretegye azzal, hogy eretnekeknek nyilvánította őket. Az akkori viharos és bizonytalan időkben az afrikai egyház nagy hatalmú volt és ezt az egyházat, ha nem is formálisan, de ténylegesen Ágoston vezette és irányította. Elérte, hogy a manicheu-

sokat, a donatistákat, a pelagiánusokat és személyesen Julianus püspököt, eretnekeknek nyilvánítsák és száműzzék. Hogy a pelagiánus eretnekség üldözésében Jeromos még nála is aktívabb volt, csak a kordivatot jelzi.

Aki más világokban él nem ítélkezhet könnyelműen. Úgy hiszem, hogy a manicheizmus eretnekként való megbélyegzése nemcsak a kereszténység általános javát is szolgálta, mi több, életfontosságú volt. Azonban Pelagius és Julianus püspök jó keresztény volt, s mi több, az Ágostonnal folytatott vitában kétségkívül nekik volt igazuk, ahogy erről Ágoston és Julianus fennmaradt vitairatait olvasva ma is mindenki meggyőződhet. Itt nem a keresztény, hanem az abszolút Igazság birtokában lévő filozófus király hozta a döntéseket. Például azzal, hogy a zenéről írva Püthagoraszra és nem Dávid királyra hivatkozott, Julianus – Ágoston szerint – félreérthetetlenül pogány/eretnek nézetiről tett tanúbizonyságot.

Hozzátenném, bár ez nem a filozófia történetére tartozik, hogy ugyan a halálát követő majd ezer esztendőben Ágoston megkerülhetetlen tekintély volt és maradt a keresztény filozófiában, még azok műveiben is, akik a görög, arab, zsidó filozófusokhoz közelebb álltak. A szabad akarat elleni érveinek ebben a hatásban nagy szerep nem jutott. Igazi követőre később, Lutherban és Kálvinban talált (l. Luther: *A szolgai akaratról*) .

A következőkben igyekszem, ahogy tudom, függetleníteni magamat a „filozófus királytól", s magára a filozófiára összpontosítani. Már csak azért is, mert itt kezdődik Ágoston „klasszikus" korszaka, kezdve a *Vallomások* X–XII. könyvével, folytatva az *Isten városáról* írott főművel, egészen *A Szentháromságról* (*De Trinitate*) írottal és számtalan vitairattal. Annyira szeretném megértetni veletek azt, ami szerintem ezekben a írásokban a legjelentősebb, ahogy ezt egy ilyen rövid előadásban csak lehet.

Míg a *Vallomások* tizedik könyvében Ágoston hagyományos filozófiai témákat dolgoz fel új hangszerelésben (emlékezés, boldogság), a tizenegyedik könyvben egy teljesen új, eddig nem járt utat nyit a filozófiai gondolkodás számára. Ezen a teljesen új úton más világításba kerülnek hagyományos kérdések is, elsősorban az emlékezés kérdése.

A hagyományos görög-római filozófia számára az „idő" nem volt probléma. Arisztotelész szerint azt idő a mozgás attribútuma, s ezzel a kérdés megnyugtatóan el is lett intézve. A történelmi idő a mítosz világába veszett, s tudjuk, hogy a *Phaidrosz* című, a múlt szemeszterben elemzett,

dialógusban Szókratész „nyugdíjba" küldte mítoszokat. Mítosz vagy Logosz? A filozófus a Logoszt választotta. A történelmi múlt egy város keletkezéséhez, más városokkal folytatott háborúk történeteihez fűződött. Így Rómában, ha eltekintünk Romulus és Remus mondájától, az első római királyokhoz. A történelmi jövő pedig nem volt más, mint a város, a birodalom jövője. Az alkotmányok változnak, többnyire körforgásban. Semmi egészen „más" nem létezett és nem is fog létezni. Amikor Germanicus, Egyiptomban járva, egy hatalmas kultúra romjai között azon morfondírozott, hogy ha egy ilyen hatalmas birodalom elpusztulhat, talán Róma sem él örökké, ezt az érzést gyorsan elhessegette.

S most itt van Augustinus kezében egy könyv, vallásának Bibliája, amely azzal a szóval indul, hogy „kezdetben", s azzal folytatódik, hogy Isten a világot hat nap alatt teremtette, hogy volt első nap, majd második nap stb., tehát a világ időben keletkezett. Mindig létrejön valami, ami eddig nem volt, s van valami, ami nincs, de lesz. Nemcsak az „idő" maga (mi is az?), hanem a múlt, jelen, jövő is filozófiai problémává válik. Valaha volt valami egészen más, mint ami van, s lesz valami más, mint ami van. Ahogy egyszer kifejezi magát: a bibliai történetek arról beszélnek, ami volt, de már nincs, s a próféták arról, ami lesz, bár most nincs. Micsoda tárháza az eddig filozófiailag fel sem vetett problémáknak!

A *Teremtés első könyve* filozófiai mű. Arra az alapvető filozófiai kérdésre ad választ, amelyet Heidegger – Leibniz nyomán – így foglalt össze: „Miért van valami, s miért nem inkább semmi?" Mint minden jelentős filozófiai választ erre a kérdésre. A *Teremtés első könyvét* is megszámlálhatatlanul sokszor kommentálták, nem csak filozófusok (mint Ágoston előtt már Philón), hanem a Talmud szerzői is. Ágoston később allegorikusan értelmez (mint azt Philón tette), de itt ezt többnyire közvetlenül és tisztán filozófiailag.

Sajnálom, de nem tudok Ágoston minden jelentős, illetve érdekes Biblia-kommentárjára kitérni (egyeseket bővebben érintettem a *Genezis könyvének filozófiai értelmezéseiről* írt könyvemben [*Ímhol vagyok*, 2006]), s így a két legbefolyásosabb kérdést emelem ki a számtalan kérdés sorából. Az egyik, mint már tudjátok, az „időre", a másik a „bűnbeesésre" vonatkozik. Az előbbi egy filozófiai alapkérdés, amelynek hatása és értelmezése Kanton keresztül egészen Heideggerig terjed, a másik egy „antropoló-

giai"-teológiai kérdés, amely legalábbis a filozófiai közösségben majdnem mindig ellenállásra talált és vitát provokált.

Kezdjük tehát azt idővel.

Kezdetben (Isten teremtette az eget és a földet). Így kezdődik a *Teremtés könyve*. Ágoston első kérdése: elfogadom-e igaznak ezt az állítást? Elfogadom-e Mózes szavait igaznak? A választ ismeritek. Az igazságnak két forrása van: a tekintély és az érvelés, amit hiszek, azt értem is, tudom is. Elhiszem, feltétlenül, Mózesnek azt, amit mond, mert feltétlenül bízom benne. Ezután lép fel az értelem: meg kell értenem azt, amit hiszek.

Isten a világot szóval teremtette, ez világos. De miből teremtette? A Semmiből teremtette? Mi az, hogy Semmi? Mi a Semmi? Lehet-e azt mondani a Semmiről, hogy van? (Lásd Platón *Parmenidész*ét, amit Ágoston nem ismert.) Vagy volt ott valamiféle anyag, egy Ősanyag (Arisztotelész), amiből Isten teremtett? Milyen vizek fölött lebegett Isten lelke? Mit jelent az, hogy a föld puszta és kietlen volt? Amikor Mózes azt mondja, hogy Isten megteremtette az eget és a földet, vajon előre összefoglalja-e a Teremtés napjait, s később csak részletezi azokat, vagy valami megelőzte az első napot? Lehet, hogy mindez nektek szőrszálhasogatásnak tűnik, de nem az. Egy filozófiai szövegtől egy másik filozófus következetességet vár, a fogalmak pontos meghatározását is beleértve.

Az előbb felsorolt kérdések közül a legbefolyásosabb a semmiből való teremtés (*creatio ex nihilo*) problémája lesz, méghozzá nemcsak a keresztény, hanem a muszlim és a zsidó filozófiában is – erről majd a későbbiekben.

Mi az értelme annak a kérdésnek, hogy mit csinált Isten mielőtt megteremtette a világot? Ágoston arra a következtetésre jut, hogy a kérdés értelmetlen. Isten örök, a Teremtés „előtt" nem létezik, mert az „előtt" feltételezi az időt. Isten az időt a világgal együtt teremtette, tehát a teremtés előtt nincs idő, s így nincs a „teremtés előtt" sem (l. később Kant: *Minden dolgok vége*). Isten az örökös ma: „Te alkottál minden időt, és minden idők előtt Te létezel. Nem volt sohasem idő, melyben idő még nem volt" (XI. könyv, XIII. fejezet).

S most következik a filozófia alapkérdése: mi az idő? Ha senki sem kérdezi tőlem, mondja Ágoston, akkor tudom, ha azonban meg kell magyaráznom, akkor nem tudom. (Megjegyzem, hogy pontosan így van ez

minden egzisztenciális alapfogalommal, így a semmi vagy a lét esetében is. Mindenki tudja, mit jelent, hogy valami „van". De mi a létezés?)

Mi az, hogy jelen, múlt és jövő? Múlt nincsen, mert már csak a fejünkben van, jövő sincsen, mert az még csak a fejünkben van. Tehát csak a jelen „van". (*A Szentháromságról* írt kései könyvében Ágoston azt vallja, hogy az emlékezés és a fantázia ugyanazok a mentális képességek, az egyik múltra, a másik a jövőre való vonatkozásban.) Ugyanakkor azt is mondhatnánk, hogy jelen nincsen, mert mihelyt van, már múlt, „elszáll", a jövő jelen lesz amikor múlttá válik. Végül arra az ideiglenes következtetésre jut, hogy a három idő: jelen a múltról, jelen a jelenről és jelen a jövőről, azaz emlékezésünk, szemléletünk, várakozásunk.

Lehet-e mérni az időt? Persze, mérjük, de mi az, amit mérünk? (L. Bergson, Heidegger.) Hogyan tudunk valamit mérni, aminek nincs kiterjedése? A tartamot mérjük. S a főkérdés nem az, hogy hogyan mérjük az időt, hanem hogy mi az, amit idővel mérünk? Idővel mérjük, írja Ágoston, a testek mozgását. (A mindennapi életben mindmáig. 120 kilométer per óra). De ettől az idő még nem azonos a test mozgásával, nem a test mozgásának attribútuma.

A fejtegetést Ágoston azzal zárja le, hogy hiába minden, mégsem tudja a választ arra a kérdésre, hogy vajon mi is az idő? De feltesz egy újabb kérdést, hogy vajon nem a lélek mozgása-e? Nem a lélek kiterjedése-e? Dehogynem! Lelkünkkel mérjük az időt. A lélek emlékezik, a lélek várakozik. A hosszú idő a jövőre való hosszú várakozás, a hosszú múlt a múlt hosszú emlékezete.

A *Teremtés könyvé*nek allegorikus értelmezéséhez fűződő spekulációkról eddig még nem beszéltem.

Ágoston már a *Vallomások*ban is kísérletezik Plótinosz *hiposztázis*-(emanáció-)elméletének a Bibliára való alkalmazásával. Megjelenik *Sophia* (a Bölcsesség) is, mint egyfajta ősteremtmény. Ami szerintem ebben az elemzésben filozófiailag jelentős, az „örökkévaló" fogalmának megkülönböztetése attól, ami mindig volt és mindig lesz (latinul érthetőbb: *aeternum*, illetve *sempriternum*). Csak Isten Örökkévaló, de például a „mennyről" vagy az „ősanyagról" elmondható, hogy mindig volt és mindig lesz.

Az *Isten városáról* című főművében (ha Róma történetének értelmezésétől eltekintünk) a spekuláció oldalára billen a mérleg. Ágostonnak

(olyan okokból, amelyre majd rátérek) szüksége van a teremtett világ csodás teremtményekkel való benépesítésére. Megjelennek az angyalok, a bukott angyalok, a démonok, hogy a történetben számukra kijelölt szerepeket játsszanak. Ezzel számos platonistával és misztikussal is találkozik. S még egy valamiben hangolja össze Platónt a Bibliával. Kétféle halál van, azaz kétféle feltámadás. A személyes halál után a lélek halhatatlansága, az Utolsó Ítéletkor a test feltámadása.

A könyv a pogányok ellen íródik, először tehát a pogány istenek hamis voltát kellett igazolnia. Az igazolás nem volt nehéz. Mindenki osztozott ugyanis abban a meggyőződésben (a zsidóság kivételével), hogy az istenek, akik nem védik meg, azokat, akiknek az istenei hamis istenek. A római istenek nem védték meg Rómát – írja Ágoston. De az igaz, a keresztény Isten meg fogja segíteni a keresztény császárokat.

Ez a gondolatmenet erősen polemikus. A „pogányok" ugyanis a kereszténységet vádolták meg ugyanazzal, amivel a keresztények a pogányságot. Amíg hittek a római istenekben, a város isteneiben, addig virágzott Róma, de most, hogy megadják magukat egy idegen istennek, a város istenei elhagyták a hűtlen várost.

A mű harmadik és negyedik könyvét elsősorban a zsidó Biblia értelmezése foglalja el. Ágoston a bibliai történeteket allegorikusan értelmezi. Így például allegorikus értelmezés segítségével fordítja a zsidó Bibliát szembe magával a zsidósággal. Ézsau fogja többek között a zsidóságot, Jákob pedig a kereszténységet, Hágár a zsidóságot, Sára a kereszténységet jelképezni. Róma történetét is elbeszéli, nem kevés előítélettel.

A világon két ország van: Isten országa és az ember (vagy a sátán) országa. Az előbbi Krisztus országa, de már Ádám óta létezik. Ehhez az országhoz tartoznak az angyalok, a bukott angyalok kivételével, továbbá Isten kiválasztottjai Ábeltől Noén keresztül Dávid királyig. Isten nem okvetlenül érdemei alapján „választ ki" valakit, hanem a kegyelme által. (Ez jó bibliaértelmezés. A Bibliában ugyanis Isten kiválaszthatja a megváltás beteljesítéséhez a meg nem születettet, sőt, a még meg sem fogamzottat is, mint Sámson esetében.) Ágostonnak a predesztinációról megfogalmazott gondolatai különben Pál apostolnak a galatákhoz írt episztolájából eredeztethetők. Nos, a predesztináció gondolata Ágostonnál nem zárja ki az egyén választási lehetőségét. A kiválasztott, a kegyelemben részesült

a jó és jó között, a bűnben fogant a rossz és rossz között szabadon választhat, de nem választhat jó és rossz között.

A két állam közül a vezető szerep isten államának jut. Manapság (az ő korában), írja, Isten országa a katolikus egyházban testesül meg. Így a katolikus egyház, mint Isten állama, felette áll azt ember (politikai) államának. Erre a passzusra is támaszkodtak többek között több évszázaddal később a nyugati egyház pápái a császár ellen vívott invesztitúraharc idején. Hogy egy kicsit előre ugorjak. Ha eltekintek a „két állam" elméletének filozófiai gyengeségeitől, politikai értelemben perdöntő tettnek bizonyult. Alapot adott a nyugati kereszténységben – szemben a bizánci „cezaropapizmussal" – két hatalom (pápai és világi) elválasztására, tehát a hatalom pluralizálására.

Hadd térek vissza, most már Ágoston főművének alapján, a szabad akarat kérdéséhez. A kései Ágoston tagadta az akarat morális szabadságát, azt, hogy a cselekvő választhat jó és rossz között, s nem csak jó és jó vagy rossz és rossz között. Megint visszaköszön Nietzsche bonmot-ja, mely szerint minden filozófia önéletrajz. Ágoston kiindulópontja ugyanis (mint ezt már a dialógusban is láttuk) egy saját magán tett megfigyelés. Ő (Augustinus) elhatározta, hogy elfojtja vágyait, nem kíván meg nőt, s főleg nem szeretkezik, még csak nem is maszturbál, de hiába minden! Nem tudta megakadályozni, hogy minderről ne álmodjon, nem tudja megakadályozni éjszakai magömlését sem. Akarata tehát gúzsba van kötve, determinált. Akkor tehát a manicheusoknak lenne igazuk? Isten teremtette rossznak a világot? Ez, persze, lehetetlen, mivel a manicheusok eretnekek. Ki kell találni egy elméletet, amely egyaránt cáfolja meg a manicheusokat és a szabad akaratot védelmező pelagiánusokat. Ha egy filozófus keres egy megoldást, biztos megtalálja. Így jött létre az örökletes bűn tana.

Ádám, az első ember, bűnözött. Büntetése a halál volt (erről Ágoston már korábban beszélt), s ez a büntetés, persze, öröklődik. De nemcsak a büntetés, hanem a bűn is öröklődik. Az ember bűnösnek születik. A férfi spermáján keresztül öröklődik Ádám bűne. Csak az bűntelen, aki apa nélkül (sperma nélkül) jött a világra: Ádám bűnbeesése előtt és Krisztus. Mindannyian bűnösek vagyunk s azok is maradunk. Olyan jó keresztények, mint Pelagius vagy Julian, felháborodtak ezen. Eddig azt hitték, hogy a szent keresztség által még tényleges bűneiktől is megszabadultak.

De most már a keresztség sem szabadít meg a bűntől. Bűnös a csecsemő, az marad még a keresztelés után is, bár, ha nem keresztelik meg, egyenes a pokolba jut. Micsoda embertelenség! – kiált fel Pelagius és Julianus. S ezenkívül a Biblia teljes félreértelmezése! Igen, valóban az, de e nélkül Ágoston nem tudta volna elérni, hogy egy csapással üsse ki filozófiailag a manicheusokat és a pelagiánusokat. Megvolt a megoldás! Nem Isten teremtette meg a bűnt, de az első ember hozta a világra, így nincs szabad akarat, mert maga az akarat szennyeződött meg Ádám bűne által. Holott Isten jó és igazságos.

De hát mi az a bűn, melyet örököltünk? A vágy, de mindenekelőtt a szexuális vágy. S hogy ne ismételje meg a platonista aszkéták érveit és gyakorlatát, Ágoston hozzátette, hogy ez nem a test, hanem a lélek bűne. Nem a test vágyakozik, nem a test érez gyönyört, hanem a lélek. Mind a vágy, mind a gyönyör a lélekben lakozik. Ha Ádám és Éva szeretkeztek volna az Édenkertben (amit nem tettek), akkor úgy szeretkeztek volna utódok létrehozására, mint akik felemelik karjukat, akaratlagosan, de vágy és gyönyör nélkül. Persze, az eretnekek (Pelagius és Julianus) „azt hazudták", hogy a vágy természetes, s az emberi természetet Isten olyannak alkotta, amilyen. Ágoston azonban visszaverte ezt a galád eretnekséget. Hadd ismételjem meg Nietzsche gondolatát: a szexuális vágy volt Ágostonnak az egyetlen olyan kísértése, amelynek egy idő múltán ellent akart volna állni, de nem tudott. E személyes tapasztalat ellen kívánta beoltani filozófiáját és a kereszténységet.

De itt még nincs vége. Örökletes bűn ide-oda, Ágoston nem tudja megállni, hogy a mű utolsó könyvének 14. fejezetében ne csodálja, ne csodáltassa meg a világot, Isten alkotását. Ifjabb éveiben írt esztétikai kérdésekről, a szép szeretetétől és a zenéről is. Isten alkotása szép, s többnyire egyben célszerű is, de nem mindig az. Éppenséggel az emberi test felépítésében játszik nagyobb szerepet a méltóság, mint a hasznosság. Ágoston hirtelen költővé válik, amikor a föld és az ég kimeríthetetlen szépségéről, a fényről és a színekről beszél. Még a hangya testének felépítése is csodálatra méltó. A világ szépsége, tökéletessége, teleológiája megfér az ember nyomorúságának és bűnösségének gondolatával. Legalább van mit szeretnünk, bűntelenül élveznünk, van amiben bűntelenül gyönyörködhetünk. Hogy ebből a lelkes leírásból a test feltámadásának tana kö-

vetkezik, az örök Sabbath meg nem szűnő boldogságának érzékeltetésével, Ágoston esetében magától értetődő

Ezekután csak még néhány szót tudok ejteni Ágoston másik kései művéről, melynek címe *A Szentháromságról* (*De Trinitate*). Ebben visszatér ismeretelméleti/ontológiai fejtegetéseihez. Minden képességünkből három van, ezek egységet alkotnak, s egy közülük közvetít a másik kettő között, mint észlelés/gondolkodás/emlékezés. Mint már említettem, azonosítja a fantázia és az emlékezés képességét (hogy három legyen belőlük, de ez jó filozófia). A Szentháromság tehát kifejezi az egész világ szerkezetét. Bár nem akarok előre átugrani a harmadik szemeszterre, nem tudom megállni, hogy megmondjam nektek: Hegel is erre a hármasságra építi filozófiai rendszerét.

Mostantól fogva egy ideig a pusztaságban járunk. Róma összeomlott, a nyugati világban különböző barbár törzsek elképzelhetetlen pusztítást visznek végbe. A templomok a városok romokban, a kerteket elönti a mocsok, a különböző népek rendre gyilkolják egymást. S hogy a mi ügyünkről szóljak: elvesznek a könyvek, elvész a régi kultúrának még a nyoma is. Azaz majdnem elvész.

Ekkoriban alakulnak az első „hivatalos", azaz nem spontán kolostorok, elsőnek a Benedek-rendieké. Ezekbe a kolostorokba menekül a barbár pusztítás elől számos régi római „őskeresztény", akik még ismerik a könyvek értékét. Míg a lakosság túlnyomó része, s a szerzetesek jó része is, analfabéta, néhány írástudó szerzetes a romok között kutatva szenvedélyesen kezd könyveket gyűjteni. Egyes kolostorokban lassan könyvtárakat alapítanak, míg végül másolni is kezdik a fóliókat, hogy tartalmuk ne vesszen el. A nyugat-európai filozófiai kultúra első kivirágzása nekik köszönhető.

Közben Keleten más időszámítást írnak (és nem csak a szó szoros értelmében). A Keletrómai Birodalomból alakul Bizánc. Nem hódították meg a barbárok, akik ellen folytonos harcot folytattak. Itt megőrzik a régi kultúrát. Remekműveket alkotnak a festők, az építészek, akik (Manuel hódításai nyomán) megtermékenyítették számos itáliai város, többek között Velence, művészetét is. Annál furcsább azonban, legalábbis a számomra, hogy míg Nyugaton néhány száz évvel a barbár pusztítás után, a még mindig írástudatlan Nagy Károly uralkodásától kezdve, beindul,

majd kivirágzik a filozófiai élet, addig Bizáncban, ahol pedig sokkal több könyv volt hozzáférhető, ez a hosszú századok során nem történik meg. Pedig nagy volt a kezdet. A keresztény egyházatyák egy része (például a közülük filozófiailag kiemelkedő Órigenész) görög volt. Bizáncban ismerték és kultiválták Platón olyan dialógusait is, melyek Nyugaton hozzáférhetetlenek voltak. (Csak akkor fedezték fel őket, amikor a Bizánc pusztulásakor menekülő platonisták, magukkal hozták ezeket a könyveket az akkor már reneszánsz Itáliába.) De én csak a filozófia történetét mesélem el nektek, a történelmi narratívát másutt keressétek. Legfeljebb találgathatok. Lehet, hogy az egyház és az államhatalom teljes összefonódása, a hatalom megosztásának hiánya, akadályozta annak az irodalmi műfajnak az elterjedését, amely a szabadságból táplálkozik?

Tehát visszatérek az elpusztult Nyugat-Európába, annak is legnyugatibb szigetére, Írországba. Messze volt, nyugodtabb volt, ezért menekültek számosan, köztük sok írástudó, a kontinensről erre a szigetre, ennek a szigetnek a kolostoraiba, magukkal hozva olyan könyveket, amelyek véletlenül a birtokukban voltak. Nemcsak latin, hanem görög nyelvűeket is. S innen szivárogtak későbben Britannián keresztül vissza e kolostorok könyveit olvasó, ismerő ír szerzetesek Nagy Károly és utódai idején a kontinensre.

Állítólag Johannes Scotus Eriugena is ír származású volt, de ebben találgatásokra kell hagyatkoznunk. Az biztos, hogy Kopasz Károly uralkodása alatt élt, s e király támogatását is élvezte, s bár főművét indexre tették, azért személyében baja nem esett.

Johannes Eriugenát nevezték már panteistának, racionalistának, misztikusnak (az utóbbi kettő, igaz, megfér egymással), az első keresztény humanistának, de akárminek is nevezzük, egy biztos: nagy dobás volt. Műveinek földalatti hatása térben és időben messze ért el: az európai zsidó misztikusokhoz, így Rambanhoz, majd később a legjelentősebb keresztény racionalista misztikushoz, Nicolaus Cusanushoz. A középkori filozófia azonnal egy jelentős, bár a maga korában magányos, gondolkodóval jelentkezett. Az első fecske szép nyarat ígért.

Ott kezdjük, ahol abbahagytuk, csak 400 esztendővel később, a 9. század második felében. S ugyanazzal, amivel 400 évvel korábban abbahagytuk: a predesztináció és az örökletes bűn kérdésével.

Johannes Eriugena első munkája, *A predesztinációról*, a kései Ágoston elleni polémia. Eriugena stílusa nem civakodó, sem nem pökhendi, ellenfelére (ellenfelével szemben) kellemetlen megjegyzést nem tesz. Egyszerű értekező prózában fejti ki álláspontját, amely, többé-kevésbé, egyezik a fiatal Ágostonéval és a pelagiánus Julianuséval, akit nem ismert.

Elöljáróban megjegyzi, hogy a predesztináció (isteni előre rendelés) kérdését tisztán filozófiailag (ész által) fogja megközelíteni. Tételei a következők: Ha van igazságos világítélet, igazságos bíró, az embernek szabadnak kell lennie. Továbbá, mivel Isten szabad és az embert a maga képmására teremtette, az ember is szabad lény. Aki a szabad akaratot tagadja, az akarat létezését általában tagadja. A szabadságot az embertől megtagadni értelmetlenség, mert a szabadság nem az ember egyik tulajdonsága, hanem maga az ember. Az emberi világot kiválasztottakra (kegyelemben részesülőkre) és bűnösökre felosztani már azért is képtelenség, mert leveszi a felelősséget a szabadon cselekvő ember válláról és a felelősség súlyát Isten vállára helyezi.

Eriugena rátér az Istennek tulajdonítható attribútumok (tulajdonságok) kérdésére is. Szerinte is lehet Istennek afféle „tulajdonságokat", mint igazságosság, bölcsesség, szabadság, lényeg, attribuálni (hozzárendelni, tulajdonítani), de olyasmit, mint előre látás vagy előre eldöntést nem, mert ezek időbeli fogalmak és Isten nincs időben. Továbbá Isten nem akarhatta a gonoszt, nem büntethetett halállal. Isten nem teremthette meg a pokol tüzét, csak a tüzet, a negyedik elemet.

Hogy a könyv botrányt kavart, magától értetődő. El is ítélték, igyekeztek elpusztítani, de sikertelenül.

Valamit be kell nektek vallanom. Könnyűszerrel meg tudnám védeni Ágoston álláspontját Eriugenával szemben, mert az utóbbi érvelése éppen úgy sántít, mint az előbbié. De nem ez a kérdés. A filozófiában sokszor van úgy, hogy két álláspont közül mindkettő logikailag egyaránt és egyforma következetességgel vagy következetlenséggel levezethető, igazolható, bizonyítható. S ehhez még nem is kell segítségül hívnom Kant kitűnő receptjét, hogy az egyik érvelés a transzcendentális, a másik az empirikus szinten igaz. (Az általunk most szemügyre vett esetben ez a recept amúgy sem működne.) Csak a hitemet, meggyőződésemet dobhatom be a mérleg egyik serpenyőjébe. Ebben az esetben Eriugena érvelésének serpenyőjébe. Nem azért, mintha azt vallanám, hogy az ember maga a

szabadság, hanem azért, mert az örökletes bűn gondolata visszataszító és megalázó, mind az ember, mind pedig Isten számára.

Nem a predesztinációt tagadó mű tette Eriugenát ismertté, hanem egy fordítás és egy filozófiai rendszer.

Görögből fordította latinra Pszeudo-Dionüsziosz (vagy Ál-Areopagita Dénes) neoplatonista-misztikus könyvét. A név álnév, a szerző valószínűleg Proklosz egyik követője. Ez a fordítás vezette be a csak latinul olvasókat a Plótinosz által felvázolt negatív teológia gondolatkörébe, egy olyan Platón-értelmezés labirintusába, amely különbözött az Ágoston által közvetített Platón-képtől. Egyetlen könyv is fel tud villanyozni egy önálló gondolkodásra kiéhezett kultúrát, de ha kettő áll rendelkezésre, akkor az értelmezések sokszínűségére még nagyobb tér nyílik.

Mint említettem, Eriugena főműve egy filozófiai rendszer *A valóság felosztásáról* (*De divisione naturae*) címmel.

Isten mindent az emberben teremtett meg, a látható és a láthatatlan világot egyaránt. Minden a világon, így az emberi elme is, nyugalom a mozgásban és mozgás a nyugalomban. A tapasztalható világ Isten bizonyítéka. A természethez nemcsak az tartozik, ami van, hanem az is, ami nincs. A világ négy szférára oszlik: az első, amelyik alkot, de nem alkotott (a semmiből teremt), a második, amely alkot és alkotott, a harmadik, amely alkotott, de nem alkot, a negyedik, amely sem nem alkot, sem nem alkotott. Mind az első (a semmiből teremtő), mind a negyedik maga az Isten: Isten mint minden dolog kezdete s Isten mint minden dolog végcélja. Az Egy, amely maga minden Soktól a sokon keresztül egészen az Egy mint minden Sokig vezet. (Hegel azt mondaná: Az Egész az Igazság.)

A Teremtés egy végtelen folyamat. A teremtett világ (a sok) is Istenben van és Isten őbennük. A Szentháromság bennünk szereti önmagát. Logosz (Krisztus) az elv, mely visszavisz az Egyhez, azaz Istenhez. Ezzel váltja meg a világot.

Hagyjuk el most az első középkori platonistát. A „klasszikus" középkorban, az iskola (skolasztika) világában nem sok hasonló fogja követni. (Talán félig-meddig Anzelm, de róla majd a negyedik előadásban szólok.) Nem azt akarom ezzel mondani, hogy Platón megszűnik a középkori filozófiai gondolkodás forrása lenni, hanem azt, hogy egyre inkább a muszlim/arab és a zsidó filozófiák által importált Arisztotelész fogja betölteni vezető helyét.



HARMADIK ELŐADÁS

Muszlim (arab) és zsidó filozófia a középkor kezdetén

KEDVES HALLGATÓIM!

(Előzetes megjegyzés. Miután feltételezem, hogy a többség nem tudja az ebben a fejezetben elemzett szerzőket és műveket eredeti nyelven olvasni, s különben is néhány szerző esetében kevés eredeti forrás áll rendelkezésünkre, szokásommal ellentétben megadom az egyes művek angol, francia vagy magyar elérhetőségét. Ha nem érdekel titeket, ne vegyétek figyelembe.)

Ezt az előadást két mentegetődzéssel kezdeném.

Már Arisztotelész esetében is csak átfutottam a logika kérdésein, a későbbiekben pedig el is hanyagoltam azokat. Itt szerénykedik például a könyvespolcomon Aphrodisziaszi Alexandrosz Arisztotelész logikáját elemző műve, de nem ismertettem, ahogy nem ismertettem e különben kiváló szerző *Metafizika*-kommentárjait sem. Ennek nemcsak az volt az oka, mint általában, hogy megígértem nektek, nem halmozlak el titeket sem nevekkel, sem történelmi elemzésekkel, hanem az is, hogy a logika manapság olyan szaktudománnyá vált, amelyhez én nem értek. S aminek a megértéséhez mások magyarázatára szorulok, arról nem tudok önállóan gondolkozni, még kevésbé saját értelmezéseimet meggyőződéssel előadni.

Mentegetődzöm azért is, mert ebben az esetben nem tudom betartani a nektek adott ígéretemet. Az ebben a fejezetben bemutatott szerzők közül én sem tudtam egyiket sem eredeti nyelven olvasni. Mit több, azaz rosszabb,

az arab filozófusok műveinek hatalmas többségét egyáltalán nem tudtam olvasni, s amit olvastam, azt is angol fordításban. A zsidó filozófusok angol fordításai mind elérhetőek voltak, ezeket tanulmányoztam is, de Maimonidész kivételével róluk sem írtam, s nem is tanítottam őket. Az arab filozófia bemutatása során, ezért néhány műtől eltekintve, magam is másodlagos forrásokból táplálkoztam, amit ti éppen úgy megtehettek, mint én. Ezért, s nem kisebb jelentőségük miatt, csak röviden fogom bemutatni őket. Hogy miért mutatom be őket egyáltalán, majdnem lexikális módon? Mert egy történetet mesélek el, s ők hozzátartoznak az elbeszéléshez.

Az arab és a zsidó filozófia túlságosan is rövidre tervezett bemutatásakor egy különös „kultúrkörbe" lépünk. A kultúrkör nemcsak azért „különös", illetve különálló, mert nem keresztény filozófusokról lesz szó, hanem azért is, mert az itt említett filozófusoknak más, sokkal több, kulturális forrás állt rendelkezésére, mint akár a következő előadásban bemutatott Anzelmnek vagy Abélard-nak. Nemcsak filozófiai forrásokról van szó, hanem tudományosokról is. Az empirikus tudományok, különösen az orvostudomány (az említett filozófusok közül három gyakorló orvos volt, akik orvosi könyveket is írtak), de ezzel kapcsolatban a botanika is elterjedt a különben (meglehetősen szűk) tanult réteg és annak tisztelői körében. S még valami: szemben a „Nyugattal", ezek a – hitüknek szintúgy mélyen elkötelezett – filozófusok nem voltak szerzetesek, még vallási intézmények képviselői sem. Ha a szerzetesei életformát választották, akkor ezt önként tették, bár még így sem kerülhették el egyes fundamentalista csoportok üldöztetését.

A filozófia ebben a kultúrkörben is veszélyes foglalkozásnak számított, ha körülbelül két évszázadon keresztül kevésbé veszélyesnek is, mint a „nyugati fronton". A „keleti" kultúrkörből aztán könnyű lesz átlépnünk (a 12–13. században) a nyugatiba, mivel az előbbi látta el az utóbbit számos filozófiai táplálékkal. A legfőbb ilyen táplálék volt a *Corpus Aristotelicum*, Arisztotelész összegyűjtött művei (közülük még számos később megtalált mű hiányzott) és a neoplatonizmus néhány klasszikus műve, Plótinosz, Proklosz, Porphüriosz (Porphiry) és mások. A korábbiakban megemlített Johannes Scotus Eriugena, mint láttátok, a platonisták közül csak az 5. században élt Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészt ismerte (és fordította). Mondanom sem kell, s ezt el ne felejtsétek, hogy a fordítás akko-

riban hatalmas kulturális teljesítmény volt. Így az arab filozófusok közül a leghatásosabb Averroës műveit azonnal lefordították arabból héberre, majd latinra. Vannak Averroësnek olyan fontos művei, melyek arab eredetije már régen elveszett.

A muszlim (arab) filozófia egyik nagy alakja, Avicenna (Ibn Szína) főműveinek egyike logikai jellegű, többek között a *hipotetikus szillogizmus* kérdését firtatja, a kijelentés-logika területét fürkészi. Ehhez én nem értek. Ha közületek valaki ezzel a kérdéssel szeretne foglalkozni, kitűnő magyar szakértőjéhez, Maróth Miklóshoz küldöm tanácskozásra, akinek Ibn Szína logikájáról írott (angolul megjelent) könyvéből szereztem magam is az erre vonatkozó információt. A középkori keresztény filozófusok logikai műveiről is csak akkor fogok nektek beszélni, ha azok a logikán kívül eső filozófiai alapkérdéseket, elsősorban metafizikai és ismeretelméleti kérdéseket is érintik.

A muszlim (arab) filozófia.

Az arab hódítók a 7–9. században az addig Bizánc befolyása alá eső területeket egymás után foglalták el, így, többek között, Perzsiát és Szíriát is. Itt jól ismerték és gondozták nemcsak Platón, Plótinosz és Proklosz, hanem Arisztotelész munkáit is. A hódítás nyomán arab tudósok (így Al-Kindi) már a 9. században kezdték fordítani a legfőbbnek ítélt filozófiai könyveket arab nyelvre, megnyitva ezzel a filozófia olyan területeit és lehetőségeit a muszlim tudósok előtt, amelyek a „nyugatiaknak" nem álltak rendelkezésükre. Kezükbe vehették és a filozófia számára felfedezhették Arisztotelész számos munkáját (igaz, nem mindazokat, melyek ma rendelkezésünkre állnak), továbbá az Arisztotelész-kommentátorok műveit. Elérhetőek voltak számukra, mint említettem, az újplatonisták művei is. Ettől kezdve a filozófia nyelve, ahogy a költészet nyelve is, az arab lett. Bagdad és később a Córdoba vált a kora középkori világ kulturális központjává. Mindét város könyvtára hatalmas könyvgyűjteménnyel dicsekedhetett. Az *Ezeregyéjszaká*t ma mindenki ismeri, a korabeli filozófiát jóval kevesebben.

Kissé iskolásan, azaz történelmi sorrendben, és röviden, fogom nektek bemutatni a legkiemelkedőbb, azaz legbefolyásosabb arab és zsidó filozófusokat, de csak annyiban, amennyiben módjukban állt friss eszméket oltani a középkori keresztény, illetve az európai filozófiába, azaz nem ér-

demüknek megfelelően. Hatásukban az is – gyakorta a véletlen – közrejátszott, hogy melyik művet fordították latinra és mikor.

Az arab filozófusok közül Al-Fárábi, Avicenna és Averroës tettek szert a legnagyobb befolyásra. Hogy a muszlim filozófián belüli polémiákból is adjak egy kis ízelítőt, megemlítem még Al-Gazálit, már csak azért is, mert a filozófusokkal polemizáló teológiai munkája magyarul is megjelent, s mert egy zsidó filozófus fordította héberre. Már a héber fordítás tényéből is látható, hogy ebben az időben nem lehet élesen elválasztani a muszlim és a zsidó filozófiát. Miután ugyanabban a kultúrkörben íródtak és hatottak is egymásra.

A legkiemelkedőbb arab filozófus a felsoroltak közül a legelső Al-Fárábi (latinul Abunaser, Abennas és egyéb neveken is hivatkoznak rá), aki a 9–10 században élt és Bagdadban működött. Eredeti gondolkodó volt, aki mind Arisztotelész, mind Platón műveiből táplálkozott, de önállóan kapcsolta össze és dolgozta fel azokat a monoteista vallások szempontjából. Muszlim volt, de az általa érintett vitákat minden monoteista vallásban lefolytatták.

A főkérdés a teremtéssel volt kapcsolatban, s ti már Ágostonnál is találkoztatok vele. A muszlim teológusok a semmiből való teremtés doktrínáját (*creatio ex nihilo*) vallották, s ehhez csatlakozott a legtöbb zsidó és keresztény gondolkodó is. Nos, jól tudjátok, hogy a „semmiből való teremtés" doktrínája a *Teremtés könyvé*nek egyik, uralkodó értelmezésére alapul, sem Platón, sem Arisztotelész filozófiájában nem fordul elő. Arisztotelész egyenesen azt állítja, hogy a kozmosz mindig volt és mindig lesz, nem is beszélve a tiszta forma és az ősanyag feltételezéséről. (Persze, lehetett Arisztotelész metafizikáját úgy is magyarázni, hogy az ősanyag maga a semmi, de ezzel csak később találkozunk.) Al-Fárábi a semmiből való teremtéssel azonban egy újplatonikus elméletet állít szembe, egy emanáció-elméletet (ahogy számos misztikus írás, így a *Kabbala* is.)

Al-Fárábi *Metafizikájá*nak kiindulópontja, ahogy a világ kiindulópontja is, az „Első" (megfelel a Plótinosz-féle Egynek). Az Egy emanációi (az emanáció megfelel a Plótinosz-féle hiposztázis fogalmának) azonban nem követik Plótinosz, általatok már ismert, hierarchiáját. Maga az Első (hasonlóan a Plótinosz-féle Egyhez) megközelíthetetlen, nemcsak szemléletünk és képzeletünk, hanem gondolkodásunk sem fogja fel, egyfajta

Deus absconditus (rejtőzködő Isten). De ezt az Elsőt nem egyetlen második és egyetlen harmadik isten (az intellektus, illetve a világlélek) követi, hanem tíz emanáció, mindegyik eggyel lejjebb, mint az előző, míg el nem jutunk a tizedik szférához, az emberi elméhez. Efféle kiáramlási, szférikus hierarchiával a Kabbalában is találkozunk, mint szefirákkal (*szefirot*). De míg Al-Fárábinál, aki misztikusként is mindig racionalista filozófus marad, egyetlen emanáció sem antropocentrikus, a Kabbalában, és más misztikus írásokban, többnyire az.

Ha eltekintünk, ahogy, persze, nem tudunk eltekinteni, az emanáció újplatonista/misztikus metafizikájától, s Al-Fárábi Arisztotelész-kommentárjairól szólunk, akkor azt fogjuk látni, hogy Arisztotelész metafizikáját Al-Fárábi nagyon is arisztotelészi módon érti meg és értelmezi. Hasonlóképpen értelmezi, néhány módosítással, Arisztotelésznek *A lélek*ről írt művét is. Ezekkel az értelmezésekkel teszi a legnagyobb hatást az egész arab filozófiai kultúrára s ezen túl a középkori filozófiára, továbbá az *Állam*ról írt, erősen platóni indíttatású, de ugyanakkor eredeti művével.

Al-Fárábi *Állam* című műve (*A tökéletes állam*, angolul: *Farabi on the Perfect State)* metafizikájában lényegesen különbözik Platón *Állam*ától, ahogy ezt emanáció-elméletének ismeretében várhattátok is. Az „Első" itt nem egyfajta nap, nem tudjuk szemlélni, ahogy a filozófus sem fordíthat bennünket a látszattól az igazság fénye felé. Azonban, ami magát a politikai filozófiát illeti, az ideális állam sajátosságának leírását, ebben az arab filozófus sokban követi a Mestert. Az állam célja az állampolgárok boldogsága. Az állam hasonlít az emberi testhez, melyben minden szervnek saját munkáját kell végeznie, saját funkcióját gyakorolnia, hogy az egész egészséges maradjon. (Sajnos, ezt a könyvet, ha érdekel, magyarul, legalábbis tudtommal, nem olvashatjátok.)

Avicenna (Ibn Szína), akinek a logikáját, Maróth könyve alapján, már említettem, a 11. században élt. Mondhatnánk, hogy ő inkább tipikusan muszlim filozófus, mint arab. Nemcsak azért, mert mélyen vallásos férfi volt s muszlim teológusként is fontos szerepet játszott (l. majd Maimonidész bemutatásánál). Hanem azért is, mert sosem élt Bagdadban, hanem Perzsiában, Hamadánban és Iszfahánban, s könyvei egy részét perzsául is írta. (Különben ő is a mai Üzbegisztánból származott, mint Al-Fárábi.) Önéletrajzából ismerjük színes életét: hol uralkodók ked-

vence volt, akik elhalmozták minden jóval, hol muszlim remeteként élt, hol börtönben raboskodott. Önéletrajzában azt állította magáról, hogy ifjú éveiben negyvenszer olvasta el Arisztotelész *Metafizikájá*t, de csak azután kezdte megérteni, miután elolvasta Al-Fárábit. Saját metafizikája Al-Fárábi művének nyomait viseli, azaz átveszi az előbbi emanáció-elméletét, bár kevésbé bonyolultan.

Elnézitek nekem, ugye, hogy most „átugrom" rajta, mivel a későbbi középkori keresztény filozófiában Averroësszel vagy akár Al-Gazálival szemben, kevesebb szerepet játszik.

Al-Gazáli, Avicennához hasonlóan, Perzsia területén születik és ott is kezd tevékenykedni (a 11. század második felében). Nem az orvostudományban, mint a filozófusok szoktak, hanem elsősorban a jogelmélet és a muszlim jog (a ma is sokat emlegetett *saría*) területén. A filozófia iránti érdeklődésének hajtóereje a muszlim ortodoxia s azon belül pedig a muszlim misztikus mozgalom, a *szúfizmus*. Többek között törekszik a szúfista mozgalmat a saría jogrendszerében elhelyezni s ezzel legitimálni.

A filozófusok gondolkodásmódja elleni gyanakvása, pontosabban szólva, az észérvekre való támaszkodás elvetése, motiválta leginkább elterjedt munkáját, amelyet Bagdadban is nagyra becsültek. Hírnevének tetőpontján vonul el magányba, hogy szigorú remeteéletet éljen.

Ha már az iszlámról beszélünk, meg kell a mai kontextusban említenem, hogy Al-Gazáli a szunnita iszlámot fogadta el és védelmezte a síita „elhajlás" ellen. (Különösen az *imám* tekintélyét vitatta.) Ennek ellenére, vagy talán éppen emiatt, minden vallási igazságot, legyen bármilyen téves, mint pl. a kereszténység, magasabbra becsült a filozófiai gondolkodás legérettebb gyümölcsénél.

Önéletrajzából (is) ismerjük élettörténetét. Kissé úgy, mint Ágoston *Vallomásai*ból (bár nem azon a színvonalon fonódik össze nála az élettörténet és a hitvallás). Ebben a könyvben (a magyarul *A tévelygésből kivezető út* című Németh Pál gondozásában megjelent műről beszélek, itt Al-Ghazálijként írták a nevét) is főszerep jut a filozófusok (elsősorban Al-Fárábi, Avicenna, azaz a ráadásul még bort is ivó tévelygők) vallási szempontból megfogalmazott bírálatának. Igen döntő, hogy hova jutunk el az igazság keresésében, de az is, hogy milyen úton jutunk el ahhoz, amihez eljutunk. Négyféle úton lehet eljutni az igazsághoz: teológiailag, mint

a muszlim teológia a *mutakallimun* által (Maimonidésszel kapcsolatban még beszélek erről), az imám által, mint a ma síitáknak nevezett irányzat hívei, a logika által, mint a filozófusok és végül a megvilágosodás által, mint a szúfisták. (A muszlim teológusok, jegyzi meg kritikailag, túl sokat vettek át a filozófusoktól.)

A négy igazság-forrás vallói közül a filozófusok ateisták, a logika művelőit is beleértve, akármelyik irányzathoz tartoznak is, még Avicenna is az, Al-Fárábiról nem is beszélve.

Talán érdekel titeket, hogy ez a vád mindig újra és újra megfogalmazódik a filozófusok ellen egészen a 19. századig (l. Jacobi Spinoza-könyvecskéjét), bármely filozófiai irányzatot képviseljenek is. Ti ezt hogyan látjátok?

Mivel a filozófusok eretneksége nyilvánvaló, teszi hozzá Al-Gazáli, jobb, ha eltiltjuk „álokoskodó" könyveik olvasását. Különösen nem szabad a dogmatikai szabályokat kritikai vizsgálódásnak alávetni.

Mint említettem, önéletrajzról és személyes vallomásról van ebben a könyvben szó, így (ahogy előtte Ágoston és sokan mások utána) gondot fordított egy Mekkában történő megvilágosodás érzékeltetésére. A megvilágosodás élményének hatására szétosztja vagyonát s előbb Damaszkuszba, majd Jeruzsálembe zarándokol. A magányt keresi, a teljes feloldódást Istenben. Olyasmit ismert meg ez által, ami ésszel fel nem ismerhető, meg nem érhető. A valódi tudást, amely lehetetlenné teszi a bűnöket. Ha Al-Gazáli zsidó vagy keresztény lett volna, úgy fejeztem volna be a mondatot: „ámen".

Az elméleti ellenfél fundamentalista megrágalmazása, mint már említettem, egyáltalán nem volt tipikus a középkori filozófiában. Averroës, Maimonidész, majd (mint látni fogjuk) Abélard azonnal fel is lépett ellene, s nem fogtok talán egyoldalúnak tartani, ha én az ő pártjukat fogom.

Averroës azonnal meg is védte – Al-Gazáli támadásait visszaverve – a filozófiát.

Averroës (Ibn Rusd) Córdobában született, ahogyan ott látta meg a napvilágot Maimonidész (Mose ben Maimon) is, mindketten a 12. században. Szobraik ma egymással szemben állnak Córdobában.

Hispánia déli tartományai századokig álltak arab (berber) uralom alatt s így élvezhették Bagdad mellett, a virágzó arab/muszlim kultúra fénykorának viszonylagos szabadságát. A szabadság, persze, viszonylagos volt. Míg Mose ben Maimon nagyapja békésen tevékenykedhetett, űzhette

mesterségét Córdobában, addig fiának (Moses apjának) családjával együtt menekülnie kellett. Averroës egy ideig szabadon fejthette ki filozófiáját, hogy végül eretnekséggel megvádoltan ő is önkéntes száműzetésben fejezze be az életét. Szobrot abban a városban állítottak nekik, ahonnan száműzték őket. Ez már filozófusokkal így szokás.

Averroës volt az arab gondolkodók közül az „ortodox" arisztoteliánus, aki minden rendelkezésére álló Arisztotelész-írást kommentált. Amikor egy Arisztotelész-szöveget értelmezett, igyekezett pontosan visszaadni a szöveg eredeti értelmét, ugyanakkor kommentárjai eredetiek, azaz invenciózusak. Ezért is vádolta meg a rá különben sokban hivatkozó Aquinói Tamás azzal, hogy meghamisította a „Mestert". Hatását az is bizonyítja, hogy a 16. században latinul kiadták összes műveit.

A keresztény középkorban az „averroizmus" egyesek számára eretnekszagúsággal volt egyenlő, mások számára egyenesen a „szabadgondolkodással", hasonlóan, mint a 17–18. században a „spinozizmus". Ez nem volt teljes félreértelmezés. Ugyanis Averroës elkülönítette a népvallást a filozófusok vallásától, a képszerűt a fogalmitól, a történeteket a megismeréstől. Így például az „isteni előrelátás", az „isteni gondviselés" a népvalláshoz tartozik. Ezért a későbbiekben a „kettős igazság" előfutárának is tartották. A „lélek halhatatlanságának" kérdésében is hithű arisztoteliánus (szemben az ebben a kérdésben platonista Avicennával): nem az egész lélek halhatatlan, hanem csak az intellektus, az aktív lékek (a *núsz*) halhatatlan (l. angolul: *Commentary on Aristotle's* De Anima).

Averroës egyes úgynevezett „középkommentárja" Arisztotelész műveihez elérhetők az eredeti arabból készült angol fordításban, tudtommal, sajnos, a metafizikához írt kommentárok egyelőre nem tartoznak közéjük. Vannak Averroësnek hosszú kommentárjai és rövid kommentárjai is, melyek, állítólag, nincsenek már meg eredeti arab nyelven).

Averroës a korábbi arab filozófusok közül Al-Fárábit dicséri, Avicennát néven meg sem említi, szemmel láthatóan tévelygőnek tartja. Csak megemlítem, hogy Maimonidész is Al-Fárábit tartotta nagy gondolkodónak.

Averroës angolra fordított középkommentárjai közül én az interpretációról írottakat érzem a legérdekesebbnek, mivel itt az önálló értelmezés nagyobb szerepet játszik (*Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's* Categories *and* De Interpretatione). A könyv első része nyelvfilozófiai, a má-

sodik része logikai. Mint mondtam, a logika nem a szakmám, Maróth Miklósra hagyom, hogy mondjon nektek erről valami újat és megvilágítót.

A zsidó filozófia.

A középkori zsidó filozófia minden jelentős műve elérhető francia fordításban, többségük angol fordításban is. Szokásom szerint azonban egy kivétellel csak azokról fogok közülük beszélni, akiknek műveit a középkori keresztény filozófusok jól ismerték, s akikre hivatkoztak is.

Ibn Gabirol (a középkorban Avicebron néven ismert) a 11. században élő, Zaragozában nevelkedett költő és filozófus. Művéből csak töredékek maradtak fent, ezeket őrizte meg latin fordításban a középkori kódexirodalom. *Életforrás* című, arabul írt filozófiai párbeszéde *Fons vitae* címen latinul került be a filozófiai körforgásba. Itt, hogy így mondjam, „belecsöppent" egy már erősen Arisztotelész uralta kultúrába, újplatonizmussal megfertőzve azt.

Mint minden zsidó filozófus, ő is a Bibliát, elsősorban a próféták tanait értelmezte a platonista szótár eszközeivel. Az „akarat", mint a lélek középpontja, azonban egyik hagyományban sem gyökeredzik, sem pedig az a gondolat, hogy a világmindenség ismeretéhez saját lelkem ismeretével (is) eljutok, mert az ember lelkében lakozik a világmindenség. Az a gondolat, hogy az ember az anyag összes formáját tartalmazza, s a legfelsőbb emanáció, a tiszta értelem, a szellem irányítja, tehát, hogy az egész kozmosz az emberben miniatűr formában megtalálható, majd egyik kedvenc témája lesz a késő középkori és a reneszánsz filozófiának (a világmindenség, azaz a makrokozmosz, mibennünk a mikrokozmosz).

Minden dolog az egyetemes anyagból van megformálva, de a forma (emanáció) különböző. A lélek a legfinomabb anyag, a szellemi forma a legmagasabb rendű forma. Az emberben (az egyedben) is megkülönböztethető a forma, az anyag és a közvetítő akarat.

Ha még visszaemlékeztek a tavalyi szemeszterre, azonnal rá fogtok ismerni Arisztotelészre, akinek a gondolatmenetéhez két új filozófiai szereplő csatlakozott: az egyik az Al-Fárábi által értelmezett emanáció, a másik egy tipikusan középkori főszereplő: az akarat. Az új szereplők, mint általában, itt is módosítják a hagyományos szereplők értelmezését. Az Arisztotelész-féle anyag/forma (*hülomorfizmus*) egy újplatonista emaná-

ció-elmélettel kapcsolódik össze. A platóni gondolat (az eszményi lélek szerkezete olyan, mint az ideális állam szerkezete) most a végtelenbe tágul: a lélek szerkezete lesz olyan, mint a kozmosz szerkezete. (Mikrokozmosz, makrokozmosz, mint már említettem.) De az Egy (mint az újplatonisták is mondanák) kívül áll a kozmoszon. Ez az Egy Ibn Gabirolnál azonos az Örökkévalóval. Ő a megismerhetetlen Örökkévaló. Ibn Gabirol filozófiájában is megtalálható a platóni létra, amelyen felfelé kapaszkodunk. A filozófia létrája szerinte nem más, mint Jákob létrája, amelyen angyalok szállnak fel és alá: ezek közvetítenek felfelé haladtunkban. Jákob létráján törekszünk felfelé, hogy közel jussunk (nem eljussunk) az Élet Forrásához. (Ezért „Fons vitae", „Az élet forrása".)

Istenről (akihez gyakran fordul, Őt tegezve, már ahogyan szokás) biztosan tudjuk, hogy Egy, hogy Létező, hogy mindennek a forrása, de semmi mást. Minden más tulajdonságot mi tulajdonítunk Istennek. Istent ugyanis nem lehet megismerni, titkát nem lehet felfedni. „Létező vagy, s nincs fül, ami halljon, nincs szem, ami lásson, és nincs hol és nincs hogyan, és nincs miért, ami Rólad mondható. Létező vagy, és nincs Veled senki. Létező vagy, és voltál már mielőtt idő lett volna, s hely nélkül töltöd be a teret. [...] Élő vagy, de nem emberi élettel. Fény vagy s a tiszta lélek szeme látni fog. Láthatatlan fény vagy egy látható világban. Bölcs vagy és bölcsességed, az élet forrása, belőled fakad [innen a mű címe]. Bölcs vagy és bölcsességedből kisugárzod az akaratot"...

Számos későbbi zsidó gondolkodó azzal vádolta meg Ibn Gabirolt, hogy az ő Istene nem Izrael Istene, hanem minden vallás Istene. A vád, amennyiben ez vád, nem alaptalan. Ibn Gabirol Istene nem keresztény Isten, mivel az a gondolat, hogy Isten „egyedül van", nem egyeztethető össze a szentháromság doktrínájával, míg a *„deus absconditus"*, a rejtőzködő Isten pedig nem egyeztethető össze az iszlám teológiával. Mondhatnánk, hogy Ibn Gabirol Istene a filozófusok Istene. De ez sem lenne egészen igaz. Hiszen Ibn Gabirol elfogadja mind a három monoteista vallás akkoriban vallott közös meggyőződését: a semmiből való teremtést, s velük együtt utasítja el a kozmosz öröktől fogva való létezését. Ha Istent nem ismerhetjük is, tettét ismerhetjük.

Jehuda Halévi (Ibn Gabirolhoz hasonlóan) költő és filozófus, s szintén a 11. században élt, Andalúziában, hol muszlim, hol keresztény területen.

Azt állítják, akik eredetiben olvasták, hogy Cion iránti vágyakozását megéneklő költeményei a héber irodalom legszebb versei közé tartoznak. [Makai Emil, Kosztolányi Dezső, Kardos László és még sok más magyar költő fordításaiban magunk is meggyőződhetünk róla, s egy igazi szakértő, Ezra Fleischer, a középkori héber költészet nagy tudósa szerint, ezek a versek magyarul szebbek, mint az eredetiben. *–A szerk.*] Élete végén elzarándokolt a Szentföldre, de állítólag nem látta meg Jeruzsálemet, mert útközben meghalt.

A mi történetünkben Jehuda Halévi különösen fontos szereplő. Nem elsősorban filozófiájának mondanivalója, hanem formája miatt. *Kuzari* című, arabul írt műve ugyanis az első ún. „vallásközi dialógus" a középkori filozófia történetében. Ugyanakkor, illetve nem sokkal később (l. *Negyedik előadás*), Pierre Abélard fogja megírni az első latin nyelvűt. Ettől kezdve a vallásközi dialógus sikertörténet lesz, hogy, mint látni fogjuk, Ramon Llullnál és Cusanusnál érje el kiteljesedett formáját. De még Lessing *Bölcs Náthán* című drámájában is találkozhattok vele.

Mondanom sem kell nektek, hogy a dialógus a Platón emlőin nevelkedett filozófusok kedvelt műfaja. Többnyire filozófus és filozófus vagy filozófus és politikus, vagy filozófus és egy laikus, azaz „idióta", beszélgetnek egymással. Itt azonban különböző vallások képviselői (mondjuk: egy szerzetes vagy egy rabbi, vagy egy imám, vagy mind a három) vitatkoznak, méghozzá többnyire egy filozófussal arról, hogy melyik az „igazi" vallás. Mondanom sem kell, hogy efféle dialógus csak monoteista vallások között lehetséges. Mert ahhoz, hogy racionalista érvekkel vitatkozzunk valamiről egymással, valamiben meg kell egyeznünk. A középkori vallásközi dialógusokban mind (a filozófust beleértve) megegyeznek az egy Isten létezésében. Így van ez már a *Kuzari*ban is.

A történet arról szól, hogy a kazárok pogány királya keresi magának és népének az „igaz" vallást. De hát melyik vallás „igaz"? A zsidó, a keresztény, a muszlim? A hagyomány szerint a kazárok királya zsidó vallás mellett döntött.

Ez egy valószínűleg hiteles történet erősen kiszínezett anekdotikus változata, amely azóta is további fikciókra sarkallja az írói fantáziát. Arthur Koestler például egész könyvet szentelt annak a bizonyítására, hogy a kelet-európai zsidóság többsége a kazároktól származik. Koestlert sokan

cáfolták, de szerintem ennek a kérdésnek (ha valaki nem rasszista) semmi jelentősége sincsen.

Nos, Jehuda Halévi a kazár király meggyőzésének folyamatát írja le, illetve írja meg: hogyan, milyen érvek alapján fogadja el a király, hogy a zsidó vallás az „igazi" vallás.

A kazár király álmot lát, mely arra készteti, hogy a cselekedetekben találja meg az igaz vallást.

Röviden összefoglalva: először a filozófus próbálja meggyőzni a királyt, hogy egyetlen vallás igazsága sem ér fel a filozófia igazságával. A filozófus Igazságát a király többek között azzal utasítja el, hogy miféle igazság az, amit csak a szellem kiváltságosai értenek meg és birtokolhatnak. (Ez a kérdés még Hegelt is izgatni fogja!) Így elhatározza, hogy egy keresztényt és egy muszlimot fog meghallgatni, de zsidót nem, „mert hitványságuk, kicsiny létszámuk és a tény, hogy mindenki gyűlöli őket, elegendő ok a számomra, hogy ne törődjem velük". (Idézi Colette Sirat a Dunlop-féle kritikai kiadásból *A zsidó filozófia a középkorban* 102. oldalán.)

A kazár király tehát hívatja a keresztényt, hogy győzze meg őt, hogy az övéké az igaz vallás. (Csak ismételgetem, s ebből a példából is láthatjátok, hogy a középkori vallásközi dialógusokban senki sem rágalmaz meg senkit, és senki szájába nem adnak semmi olyat, amit maga nem vallana.) A keresztény azt mondja, hogy hisz az örök Istenben s elismer mindent, ami a Tórában meg van írva. A keresztények Izrael törvényes örökösei. Jézusban az isteni Lényeg testesül meg, három személyben.

A király erre azt válaszolja, hogy szép, de a gondolat ellentmond a logikának (az azonosság elvének), s így behívja a muszlim tanút. A muszlim a testetlen Istenről és prófétájáról, Mohammedről beszél, s a Koránról, isten és a próféta közötti kapcsolatnak élő tanújeléről. Erre a király azt válaszolja, hogy a Korán arabul van írva, s mint a muszlimok is vallják, csak az arabul értő értheti meg igazán.

Végül a király kelletlenül egy zsidóhoz fordul. Aki, természetesen, a történettel válaszol, azzal, amit Isten Izrael népével tett, a parancsolatokkal, melyeket ennek a népnek adott. A király ezzel sincs megelégedve: „Oh, zsidó, azt kellett volna mondanod, hogy a Világ teremtőjében hiszel, aki parancsol a világnak és irányítja" (i. m.). Miért nem arra hivatkozol, ami minden népben és népnek közös? A rabbi (többek között) azt válaszolja,

hogy a világ irányítása az Értelem létezését igazolja, nem Istenét, s ehhez nincs szükség vallásra, mivel elegendő hozzá a filozófia. Isten létezése azonban a zsidó nép történetében (magában a történelemben) bizonyított, ebből a bizonyosságból kiindulva indulhatunk el csak a keresésre.

A király joggal elégedetlen a válasszal, mely szerint csak zsidó ismerheti az igazságot, s tovább érdeklődik. A beszélgetés (mert most már dialógusról van szó) átterelődik egy sokat vitatott kérdésre, a semmiből való teremtés kérdésére.

A rabbi a kinyilatkoztatásra hivatkozik, a király Arisztotelészre. A rabbi értékeli Arisztotelész erős logikáját, de szemére hányja a történeti szemlélet hiányát. A semmiből való teremtés és az örök kozmosz dilemmájában ugyanarra következtetésre jut, ha nem is ugyanúgy, mint majd Maimonidész. A semmiből való teremtés és a világ örökkévalósága mellett szóló érvek egyensúlyban vannak, a prófécia dönti el a kérdést az előbbi javára.

A király válaszában újfent egy alapkérdést érint: az ember bűnösségének kérdését, kezdve az aranyborjú történetével. A rabbi tagadja az ember bűnösségét, azzal érvel, hogy a hatszázezerből háromezren imádták az aranyborjút, és a manna nem szűnt meg hullani, s az eltört táblákat a tíz parancsolattal Izrael mégis megkapta.

Röviden be is fejezem. Mikor a zsidó merészkedik a vallásközi dialógus vizeire, senkit sem rágalmaz meg, de végül a zsidó vallás kerül ki győztesként, mint az igazi. Egy keresztény filozófus vallásközi dialógusában megint csak mindenki egyaránt logikusan érvel, de természetesen a kereszténység kerül ki győztesen a szócsatából. Ennyit az érvelésről. Érvekkel mindent be lehet bizonytani s mindennek az ellenkezőjét, amennyiben nem csalunk. Valami mást kell beledobni a mérleg egyik serpenyőjébe, hogy azt a kívánt oldalra lehúzza: a csodát, a történelmet, a hagyományt, a kinyilatkoztatást, az erényt, a hitet.

Mose ben Maimon (latinul Maimonides, arabul Musa ibn Maimun, a skolasztikus filozófiában Rabbi Moyses, a zsidó hagyományban Rambam) a legnagyobb zsidó filozófus, az egyik legjelentősebb középkori filozófus általában. Filozófiai főművének hatása Aquiniói Tamáson keresztül Leibnizig felmérhetetlen jelentőségű.

Mint tudjátok, Averroëshez hasonlóan, Maimonidész is Córdobában született, a kultúrát támogató, toleráns Omajjád-dinasztia utolsó évtizedeiben, a 12. században. Fölmenői, többnyire bírák és orvosok, itt éltek nyolc generáción keresztül. Amikor fundamentalista muszlimok kerültek hatalomra, hirtelen, már ahogy szokott lenni, vége lett az aranykornak, a családnak a 13 éves Mózessel és Dávid öccsével együtt menekülnie kellett. Hosszú vándorlás után végül Egyiptomban, Fusztatban (ma Kairó) telepedtek le. Ott éppen dúlt (a zsidó közösségben) a rabbinikusok és a karaiták harca. Mózes természetesen a rabbinikus párthoz csatlakozott, bár távol tartotta magát minden dogmatizmustól. A „laikus" tárgyak közül kezdetben inkább fizikával és matematikával foglalkozott. Nagyon szeretett öccse, aki gyémántkereskedő volt, tartotta el. Miután öccse a tengeren életét vesztette, rá várt, hogy öccse családját is eltartsa, kitanulta az orvosmesterséget, s híres orvossá vált. Ekkor írta meg filozófiai főművét, ahogy orvostudományi könyvét is. Mikor Szolimán lett a szultán, Maimonidész udvari orvossá avanzsált s ő lett ugyanakkor a zsidó hitközség feje is.

Mivel a filozófia történetét adom elő nektek, elégedjetek meg most is, mint ahogy későbben is, azzal, hogy a filozófiai művek bemutatására szorítkozzam. Maimonidész vallástudományi és jogi munkáit héberül írta, filozófiai főművét azonban arabul, minthogy ez volt akkoriban ott, ahol élt, a kultúra nyelve. Rövidesen, szerencsére, héberre fordították, azért szerencsére, mert kevés középkori keresztény gondolkodó tudott arabul olvasni.

Így tehát *A tévelygők útmutatója* című fő mű rövid elemzésére szorítkozom. A cím magyar fordítása kissé félrevezető, mivel filozófusunk nem a tévúton járókhoz, hanem a zavarban lévőkhöz, útkeresőkhöz (angol fordításban „*perplexed*") beszél.

Minden filozófiai mű (és nemcsak filozófiai mű) esetében fontos, hogy ki az, akit a szerző megszólít. Ebben a könyvben Maimonidész közeli tanítványához (Josef Ibn Akninhoz) fordul, a könyvet nemcsak neki dedikálja, hanem neki is írja. Azaz a „megszólított" az, aki a filozófiához fordul felvilágosításért, tanácsért, az érdeklődő tisztességes, nem elsősorban az anyagiakban, hanem a szellemiekben érdekelt fiatalember, pontosan olyan, mint ti vagytok. A könyv tehát nektek is szól.

Az ismert latin közmondás, a könyveknek megvan a maguk sorsa („habent sua fata libelli"), *A tévelygők útmutatójá*ra is vonatkozik. Az egész kö-

zépkorban, attól kezdve, hogy Párizs ferences érseke Maimonidész főművét a katolikus gondolkodókkal megismertette, valamint Aquinói Tamás példaképül választotta, egészen Cusanusig, hagyományos olvasnivaló volt a filozófusok számára. Bacontól és Descartes-tól kezdve (az egy Leibniz kivételével) azonban többé senkit sem érdekelt. Nem is adták ki, mindenki elfelejtette. Még rosszabbul járt, mint a középkori keresztény irodalom, amelyet a filozófusok ugyanúgy megvetnek (a skolasztika szitokszóvá válik), de legalább a teológiai fakultásokon tanítanak. Csak a modern filozófia válságának idején, a hegeli filozófia felbomlásának korában kezdik „felfedezni" a középkori filozófia számos elfelejtett alakját, így Maimonidészt is. Ahogy a modern Európa újra felfedezi a régen elfelejtett zenét, úgy fedezi fel a régen elfelejtett filozófiát is.

A tévelygők útmutatója első modern fordítása német volt s a héber fordításból készül, s ezt követte gyorsan a második franciául, már az eredeti arabból fordítva. Ez volt Munk híres fordítása. Nos, büszkén mondhatjuk (bár nem a mi érdemünk), hogy a könyv második arabból történő hiteles fordítása Magyarországon készült. Máig is döbbenten állok a tény előtt, hogy egy Pápán (ahol egyes őseim éltek) és Nagybecskereken működő rabbi (semmi előkelőség!) a könyvet a 19. század második felében arab nyelvből „zengzetes magyar nyelvünkre ültette". S még a Munk-féle francia fordítással (a héber szövegről nem beszélve) össze is vetette, s annak jegyzeteit is kritikailag felhasználta. A fordítás, mely 1997-ben újra megjelent, ma is gyönyörű. Legszívesebben szobrot állítanék Klein Mórnak [Miskolc, 1842–Miskolc, 1915], ennek az ismeretlen hősnek. [Fiában, Kiss Arnoldban (Ungvár, 1869–Budapest, 1940), a budai főrabbiban, imakönyvfordítóban (*Mirjam*, Veszprém 1867, s azóta megszámlálhatatlan kiadásban jelentős költőben), az Országos Rabbiképző Intézet héber irodalom tanárában folytatódott ez a tehetség – a *szerk.*]

Maimonidész racionalista filozófus volt, szigorú Arisztotelész-követő, s ugyanakkor a Szentírás (elsősorban a *Genezis* és a *Próféták*) értelmezője. Ismeretes, hogy az őt megelőző zsidó filozófusokra nem hivatkozik, de Arisztotelész után a legnagyobb filozófusnak Al-Fárábit tekinti.

A tévelygők útmutatója öt alapvető filozófiai kérdésfeltevés köré épül fel: 1. a negatív attribúció kérdése, illetve az abszolút transzcendencia gondolata; 2. a világ örökkévalósága vagy teremtettsége; 3. a Gondviselés,

a szabad akarat, azaz Isten megjelenése a világban; 4. a próféták, illetve a prófécia; 5. az etika, illetve a törvények.

A könyv Isten antropomorf elgondolásának kritikájával indít. Az antropomorf értelmezés forrása, hogy ha valamiről beszélünk, akkor a köznyelven beszélünk. A köznyelv félreérthető. Így például félreérthető a *celem* (képmás) szó értelme s ezzel annak a mondatnak az értelmezése, mely szerint „Isten az embert saját képmására teremtette". A *celem* egyik lehetséges értelmezése azonban: „szellemi képmás". Így értelmezve Isten az embert saját szellemi képmására, tehát intellektussal felruházottnak teremtette. Olyannak, aki különbséget tud tenni igaz és hamis között. Ádám és Éva az Édenkertben is különbséget tudtak tenni igaz és hamis között. Jó és Rossz között, persze, nem. S itt jön az aduász: Jó és Rossz között különbséget tenni nem az intellektus kérdése, mivel csak akkor az, ha igaz és hamis között teszek különbséget, mert e nélkül ebben a környezet, a szokás döntő szerepet játszik. Mondanom sem kell, hogy az emberiség eredendő bűnének gondolata mindezzel összeegyeztethetetlen. (Maimonidész tudtommal nem ismerte Ágostont.)

Isten semmihez és senkihez nem hasonlítható, abszolút a különbség Isten és ember között. Minden teremtett dolog (az embert beleértve) véletlenül létezik, míg Isten szükségszerűen létezik. Őt művén keresztül ismerjük meg. Istent akkor követjük, ha szellemi adományát, azaz értelmünket használva szeretjük. Isten és teremtményei (az embert beleértve) között semmi sem közös. Ezért abszurd Istennek bármit attribuálni, azaz bármilyen általunk ismert tulajdonságot Istennek tulajdonítani, Istenhez rendelni. (Ezt a tézist, mint majd látjátok, Aquinói Tamás, egy új érv bevetésével, vitatja.) Mondjuk, Isten bölcs, de Ábrahám is bölcs és Arisztotelész is bölcs. Isten tehát csak mindenkinél bölcsebb? Az ember sokat tud, a tudós többet tud, Isten mindent tud. Ez a kanál létezik, Te is létezel, Isten a legmagasabb rendű Létező. Isten olyan lenne, mint a kozmosz, vagy mint az ember, csak végtelenül több és nagyobb szinten? Fel kell adni Isten antropomorf meghatározásait. Istenhez csak negatíve rendelhetek tulajdonságot. Mondhatom, hogy Isten nincsen sem térben sem időben. Mondhatom, hogy az Isten nem nemlétező. Az Abszolút különbözőt ugyanazzal a szóval írjuk le, mint a létezőt, mert emberi a nyelvünk és a szótárunk. Tehát abszolút a különbség Isten Léte és a világban való

dolgok létezése, a Lét és a létezés között. (Heidegger ezt ontológiai különbségnek nevezi, én, ebben az esetben, transzcendens különbségnek titulálnám). Isten egyszerű (azaz nem összetett, mert minden összetett belső konfliktusokkal terhes, azaz mulandó). Isten jelensége és lényege azonos. Azaz, ahogy van, nem különböztethető meg attól, hogy van („Vagyok, aki vagyok" – mondotta isten Mózesnek, mikor az a nevét kérdezte.)

Isten tehát rejtőzködik, de nem teljesen. Lényegéről fogalmunk sem lehet, de valamit mégis tudunk róla. Ahogy említettem, művein keresztül ismerjük. Ha azt mondom, hogy Isten bölcs, akkor ezzel azt fejezem ki, hogy művei bölcsek, ha azt mondom, Isten jó, ezen azt értem, hogy művei jók. Ő maga mondta a Teremtés minden napján, hogy „ez jó". Igaz, Isten nem beszél emberi nyelven, de szellemi kisugárzása igen. Így mi is tudjuk, hogy a világ jó. A próféták nyelve költői nyelv, ők részesülnek a szellemben s hasonlatok (metaforák) segítségével kimondanak valami kimondhatatlant.

Istenről semmi mást nem tudhatunk, mint a nevét. De a *tetragrammaton* nemcsak kiejthetetlen, de érthetetlen is. „Rád nézve a hallgatás a legnagyobb dicséret." Az „Elohim" az angyalok neve, ezek emanációk. (Mint minden középkori filozófusnak, Maimonidésznek is van angyaltana, de ezt mellőzöm.)

A Teremtés műve mindenekelőtt a *szublunáris* világ, az a világ, melyet Arisztotelész különböző művei írnak le a legigazabbul. Elsősorban Arisztotelész *Fizikája*. A filozófia vitakérdése nem a világ leírása, hanem annak keletkezése. Maimonidész mentegeti is Arisztotelész tételét, mely szerint a kozmosz öröktől való, méghozzá arra hivatkozva, hogy a világ öröktől fogva való létezése a *Topikában* pusztán egy hipotézis. Ugyanakkor Maimonidész nem ért egyet az arab teológusokkal (*mutakallimun*) sem, akik meggyőződésük szerint százszázalékosan bebizonyították a világ semmiből való teremtést, s ezzel el is intézték az ügyet.

Maimonidész szerint ugyanis, mint már említettem, a világ öröktől fogva való létezése ugyanolyan logikusan bebizonyítható, mint a világ teremtettsége. Ehhez két dolgot fűz hozzá. Választanunk kell a két koncepció (Arisztotelész és a Szentírás) között. Maimonidész az első, de nem az utolsó, aki ezt az ellentmondást komolyan veszi. A 17. században Pascal fogadást javasol, s matematikailag bizonyítja, miért racionálisabb Istenre fogadni. Kant antinómiáról beszél, mely azonban feloldható, ha belátjuk,

hogy az egyik gondolatmenet az empirikus, a másik transzcendentális síkon érvel. Maimonidész két választ is ad arra a kérdésre, hogy miért a teremtés gondolatát fogadja el. Az egyikkel már találkoztunk: atyáinak hagyománya nyomja le a mérleg serpenyőjét a semmiből való teremtés elfogadása felé. A másik válasz, mondhatnám, racionálissá teszi az előbbit. Egyet feltétlenül be tud bizonyítani, mondja Maimonidész, azt ugyanis, hogy a semmiből való teremtés nem lehetetlen.

Itt következik az Aquinói Tamás idézte történet. Egy kisfiú csecsemő korától egy olyan szigeten nevelkedik, ahol csak felnőtt férfiemberek élnek. Egyszer megkérdezi az egyik bácsit, hogyan jött a világra. A bácsi igazsággal válaszol. „Egy asszony hasában voltál 9 hónapig, onnan estél ki egy lyukon." „Mit ettem, mit ittam az asszony hasában, akármi is az?" „Semmit." „Hogyan lélegeztem?" „Nem lélegeztél". „Hogyan futkároztam?" „Nem futkároztál." „De kedves bácsi", mondja a fiúcska, „ne traktáljon, kérem, ilyen buta mesékkel. Nem kilenc hónapig, de tíz percig sem bírja ki az ember lélegzés nélkül, s egy hétnél tovább víz nélkül sem. Találjon ki valami hihetőbbet." (Hogy sok minden, ami tapasztalatunkkal ellenkezik, létezik, létezhet, azt tudjuk. Végül Maimonidész még egy érvvel próbálkozik annak igazolására, hogy a világ teremtése lehetséges, hogy ugyanis egy létező befejezett állapotáról nem lehet bizonyossággal az előtte lévő állapotra következtetni.)

Az „isteni trónszekér" (Ezékiel látomása) a transzcendencia birodalma. A „trónszekér" metafora: a kinyilatkoztatás metaforája. Itt nem a szublunáris (arisztotelészi) kozmosszal találkozunk. Az isteni Gondviselés, a szabad akarat kérdése nem a görög bölcs gondolatvilágába tartozik.

Maimonidész szkeptikus a világ teleologikus értelmezésével szemben, s ebben, ha egészen más motívumtól sarkallva is, Ágostonnal osztozik. A világnak, mint olyannak, Maimonidész szerint nincs célja, pontosabban szólva, a világ célja maga az élet. S mi a helyzet az isteni Gondviseléssel? A speciális (minden egyedre vonatkozó) Gondviselés csak az emberre vonatkozik, azaz egyedül az emberi egyed áll a Gondviselés oltalma alatt. A természet minden más fajtája esetében csak általános gondviselésről beszélhetünk. Például nem minden egyes bagolynak viseli Isten a gondját, hanem a baglyoknak, mint fajnak.

Azonban az emberre vonatkozó speciális Gondviselést sem szabad félreérteni. Az, hogy Isten tudja, mit fog egy ember tenni, nem jelenti azt,

hogy az ember nem akaratlagosan, szabad akaratára hagyatkozva teszi, amit tesz. (Láttátok, hogy ezt így gondolta a fiatal Ágoston is.) Hiszen az, hogy Isten nem determinálja az ember választását és tettét, még nem jelenti azt, hogy Isten tudása *a posteriori* (utólagos) lenne, hasonlóan a mienkhez. (Leibniz ezt a gondolatot majd azzal toldja meg, hogy mivel Isten nincs időben, számára a jelen, a múlt és a jövő nem különbözik, így *a priori* és *a posteriori* sem különbözik.)

Ez a gondolatmenet azonban a Biblia-értelmezőnek feladja a leckét. Mit jelent az, hogy Isten próbára tette Ábrahámot vagy Jóbot, ha amúgy is tudta, hogyan fognak cselekedni? A válasz fontos. Nem Isten akarta megismerni azt az embert, akit amúgy is ismert, mondja Maimonidész, hanem azt akarta, hogy az a bizonyos ember (Ábrahám, illetve Jób) ismerje meg önmagát. Nem Isten ismerete, hanem a kiválasztott ember önismerete volt általa próbának alávetve.

A próféták, mint már említettem, Maimonidész szerint, részesülnek az isteni szellemben. Nemkülönben a bölcsek is részesülnek benne. Mi teszi akkor a különbséget a bölcs és a próféta között? A fantázia, a képzelőerő. A gyakorlati ember számára a képzelőerő veszélyes képesség. Ugyanis (s itt Maimonidész Arisztotelészt követi) a mindennapi élet választási, döntési helyzeteiben (nemcsak az erkölcsi döntések esetében, bár ott különösen) a *fronézis*, a gyakorlati okosság képessége a legjobb tanácsadó. A képzelőerő a fronézis ellenfele, már csak azért is, mert a félelem vagy a remény érzéseire épít, illetve azokat mozgósítja, s így az embert okos, reális döntések meghozatalára képtelenné teszi.

Ahogy Arisztotelész a poétikában, úgy Maimonidész a prófécia esetében, ugyanezt a képességet nemcsak gyümölcsözőnek, hanem a képesség lényegéhez tartozónak tekinti. Maimonidész szerint a bölcsnek sincs különösen erős képzelőereje, s nincs is rá szüksége, hiszen a gondolkodó erő hordozója (megint csak Arisztotelész!) a *núsz*, azaz az intellektus mint „emanáció". A prófétákban azonban ez a két nagy képesség egyaránt fellelhető: bölcsesség képzelőerővel párosulva. A prófécia így nem természetfeletti jelenség semmiképpen nem nevezhető csodának. Mózes alakja kivételt képez, mert mint Maimonidész többször megjegyzi: „itt titok lappang". (Maimonidész ugyanis azon filozófusok közé tartozik, akik ugyan nem állítják, hogy semmit sem tudnak, de azt igen, hogy sok mindent nem értenek.)

Miután a prófétákat költői képzelőerővel megáldott bölcseknek, a megszállottságot ehhez az adottsághoz magától értetődően hozzátartozónak tartja. (Ugye, emlékeztek, hogy Platón a szerelmi megszállottság mellett misztikus megszállottságról is beszél az *Állam*ban)? Az, hogy ugyanezek a próféták (Maimonidész szerint) a Szentírásban szereplő legnagyobb politikusok, illetve államférfiak voltak, cseppet sem mond ellent ennek a feltételezésnek. Hiszen a nagy államférfinak is képzelőerőre van szüksége. Így Maimonidész következetes, mikor Dávid és Salamon királyt, továbbá az összes bibliai könyvek szerzőit, is a próféták közé sorolja.

Visszatérnék még egyszer a paradicsomkertbe. Mint már említettem, Isten az embert saját képmására teremtette, azaz szellemi lénynek, olyan lénynek, aki igaz és téves között különbséget tud tenni. Ha nem lett volna efféle képessége, Ádám nem tudott volna logikusan beszélni, nem tudta volna megnevezni az állatokat, s nem tudta volna (Évával együtt) megérteni, hogy mi a különbség az élet fája és a tudás fája között, s hogy mi a különbség engedelmesség és engedetlenség között. Mikor Ádám és Éva megszegték a parancsot, szabadon cselekedtek, mert pontosan tudták, hogy mit tesznek. Ezért Isten az igaz és a téves megkülönböztetésének képességét leértékeli a jó és a rossz megkülönböztetésének a képességére. Ettől kezdve az első emberpár nem volt tejesen racionális, minthogy a mindenkori társadalmi szokásoknak és ítéleteknek lett alávetve. Magyarul: általános emberből történelmi emberré vált. Intellektusunk környezetfüggővé gyengülése következtében van szükségünk mind az erényekre, mind a parancsolatokra.

Köztudomású, hogy az etika két teljesen különböző felfogása dominálja az európai kultúrát. Az egyik (a görög) a morál letéteményesét mindenekelőtt a karakterben látja, míg a zsidó-keresztény hagyomány a törvényekben, normákban, parancsolatokban. Maimonidészben az a sajátos, ahogy az arisztotelészi erényetikát, illetve karakteretikát összeköti a bibliai normatív etikával. Egyrészt a törvényeket be kell tartani (normatív etika), másrészt a törvények célja nem más, mint karakterünk tökéletesítése (erényetika).

A következőképpen osztályozza a törvényeket (normákat): vannak, melyek hitünket tökéletesítik, vannak, melyek igazságérzetünk kifejlesztését

szorgalmazzák, s végül vannak olyanok, melyek fő célja egyenesen jellemünk tökéletesítése. A Tízparancsolat elemzésekor (melyre többször sort kerít) mindig szigorúan szétválasztja az első két parancsolatot, azaz a voltaképpeni kinyilatkoztatást, az *epifániát*, az ezt követő erkölcsi normáktól. Az első két parancsolat Izraelnek szól, a többi jogi és erkölcsi jellegű, így minden racionális embernek. Mózes a nagy törvényadó, aki Isten útmutatásait parancsolatok formájában fordította le az emberek nyelvére. (Hogy Mózes mindenekelőtt törvényadó, már akkoriban is hagyományos értelmezésnek számított. Egyaránt vallotta Philón és Josephus Flavius, akik közül Maimonidész csak az előbbit ismerhette. A reneszánsz idején majd Machiavelli ismétli ugyanezt.)

Isten minden erkölcsi, jogi parancsolata az emberek, népek tökéletesítését szolgálja. Ezek közül vannak olyanok, melyek racionalitása azonnal belátható, ugyanis, hogy miért nem szabad gyilkolni vagy lopni, vagy miért helyes szüleinket tisztelni. Ilyen racionális parancs a szombat megszentelése is, mivel könnyen belátható, hogy a kontempláció és a pihenés kettős szükséglet: a léleké és a testé egyaránt.

Maimonidész ugyanakkor nem teszi könnyűvé a dolgát azzal, hogy a Tízparancsolatra szorítkozzék. Ő az egyes törvényeket, jogi és erkölcsi jellegűeket egyaránt, szemügyre veszi. Ezek közül is vannak olyanok, melyek nem szorulnak magyarázatra, mint hogy szeressük felebarátainkat. A többieket három csoportra osztja. Az egyik csoporthoz azok a törvények tartoznak, melyek az emberek hitét erősítik meg. A második csoporthoz azok, melyek az igazságérzet megerősítését szolgálják. A harmadik csoportba azok tartoznak, melyek szemmel láthatóan hasznosak. Azonban vannak olyan törvények is, melyek azt a célt szolgálják, hogy Izrael népét a többi néptől megkülönböztessék. A körülmetélésre vonatkozó parancsolatnak több a funkciója: egyrészt egészséges, megkülönböztető, továbbá a szexuális vágyat csökkentve még jellemfejlesztő is. Vannak persze olyan törvények is, melynek sem hasznát, sem jelentőségét nem tudjuk belátni, ilyen például a húsos és tejes ételek együttes fogyasztást tiltó rendelkezés. Persze jó, ha akadnak diétát előíró törvények, mivel ezek is hozzájárulnak a jellem tökéletesítéséhez. Ugyanakkor ebben a törvényben sincs semmi megalázó. Egyetlen törvény sem követeli meg az önsanyargatást, sem a nemi önmegtartóztatást, s ennyiben ezek a szabályok is el-

találják a „közepet". Tehát: sem dőzsölés, sem önsanyargatás, sem kicsapongás, de aszkézis sem.

Így találkozik a „középelmélet" és a fronézis a törvénnyel, s ez nem is csoda, mivel mindhárom racionális, s így, együtt a jellem, a személyiség tökéletesítését szolgálja. A Tóra életforma. Az embert mindenkor saját „fénye", világossága (szelleme) vezeti, ezt a vezetést könnyíti meg a Tóra, mint életforma. Néha úgy is kifejezi magát, hogy a törvények az emberi lélek orvosai. Megelőzhetik a bajt, de gyógyíthatják is.

Miután a középkori filozófia egyik alapkérdése, röviden szólnék a gonoszról is. Azt már tudjuk, hogy Maimonidész nem ismeri az eredendő bűnt, még kevésbé az örökletes bűn fogalmát, hogy számára a világ célja az élet. Az emberek nem születnek sem bűnösnek, sem erényesnek, morális fogalmaikat környezetükben sajátítják el. Ezért is olyan fontos az erényes jellemet alakító törvények létezése.

Azt, hogy a gonosz itt lebzsel a világunkban, még egy olyan nagy racionalista és derűs lélek, mint Maimonidész, sem tagadhatja. Próbálkozik a plótinoszi megoldással: a gonosz nem más, mint hiány, a jó hiánya, nem beszéltünk róla a „causa efficiens", csak a „causa deficiens" (az ok hiánya) értelmében. Mégis, hogy kerül a gonosz a világba?

Kétféle rossz (gonosz) létezik. Az egyik a természeti gonosz, rossz, mint a betegség, a testi szenvedés, a halál. A másik a morális gonosz, továbbá a lelki fájdalom, amit egy embernek a másik ember okoz.

Maimonidészt természetesen meg sem érinti a manicheizmus szele, eszébe sem jut, hogy Isten lehetne a rossz szerzője. De valami hasonló mégis eszébe jut. Amikor az ember a halált „gonosznak" tartja, elfelejti, hogy mások éltek előtte, s mások utána fognak élni, s hogy Isten a világot nem személyesen nekik teremtette. Amikor az ember megátkozza a gyilkos farkast vagy a tolvaj rókát, vagy (ha ma élne) a bacilust, arra azt válaszolja, hogy Istennek minden élőlény kedves, hogy a növényekre és állatfajokra is gondot visel, nemcsak az emberi fajra. Hogy nem egyedül őértük hozta létre a világot, hanem minden élő teremtmény kedvéért.

A morális gonoszt Maimonidész is a szabad akaratnak tulajdonítja. Az embernek lehetősége van jó és rossz között választani. Azonban, mint már tudjátok, ez is egy feltételes állítás. Mivel senki sem születik gonosz akarattal, nem egyedül ő maga, de környezete is azzá teszi, aki. Ahhoz,

hogy egy ember mindig képes legyen különbséget tenni jó és rossz között, racionális törvényekre, normákra, előírásokra van szüksége, mivel ezek nélkül akkor is a rosszat választhatja, ha akarata nem romlott, csak „félrevezetett".

Persze, létezik határ. Ezen a határon túl él az abszolút Gonosz, akinek létezésében, bevallhatom, Maimonidész nem igazán hitt. Nem is értette azokat, akik panaszkodnak erre az Örökkévaló teremtette, végső soron gyönyörű világra, s nem adnak hálát minden nap azért az áldásért, hogy ez a világ létezik s hogy ők megszülettek.



NEGYEDIK ELŐADÁS

A középkori keresztény filozófia első „nagyjai": Anzelm, Abélard, Joachim da Fiore

EGYHÁZSZAKADÁS, KERESZTES HÁBORÚK, INVESZTITÚRAHARC, ÚJ RENDEK, VÁROSOK, EGYETEMEK, ERETNEKÜLDÖZÉS A 11–12. SZÁZADBAN.

KEDVES HALLGATÓIM!

Ezúttal olyasmivel indítanék, amit talán már korábban kellett volna nektek elmondanom.

Arról már volt szó, hogy miután Platón és Arisztotelész bevezették az úgynevezett filozófiai kategóriákat, azaz főszereplőket, ezek a továbbiakban is főszereplők maradnak, legalábbis a legújabb korig, amikor a hagyományos műfaj, a metafizika, kérdésessé válik. Arról is volt szó, hogy a főszereplők többnyire más és más ruhát öltenek, azaz más és más darabokban lépnek fel. A darabok stílusa koronként változik, s miután a stílus is a nyelvhez tartozik, a filozófia nyelve is átalakul, koronként módosul. Mindig más és új kérdések jelennek meg a hasonló szereplőket felvonultató művekben, s egy bizonyos korban a szerepek is hasonlóak lesznek.

Már Ágostontól kezdve beléptünk ebbe az új korszakba s ezzel, ha szabad így kifejeznem magamat, egy más filozófiai kultúrába. Olyan kérdések kerülnek központba, amelyek eddig marginális szerepet játszottak (a világ teremtett-e vagy öröktől fogva létezik?) s egyes szereplők úgy átala-

kulnak, hogy már nem is tudjuk őket felismerni (a „moirá"-ból Gondviselés lesz, a „sors bona"-ból Kegyelem vagy Üdvösség stb.), s a halhatatlan lélek tana elválik a lélekvándorlás tanától, hogy az örök üdvösség reményéhez kapcsolódjék. Fontos kérdéscsoportok viszont háttérbe szorulnak, mint az „ideális állam", az államformák, az ökonómia, ahogy többnyire, bár nem mindenkinél, az érosz is. A hagyományos filozófiai erénytábla megmarad – kivéve a barátság kitüntetett szerepét –, de három új erény csatlakozik hozzájuk, az úgynevezett teológiai erények: hit, remény és szeretet. Lényegesen bővül a hivatkozási szöveg. A korábbi filozófusok szövegei mellett a Szentírás szövege lesz az „interpretandum", azaz az értelmezés kiindulópontja és hivatkozási pontja. Csak megismételhetem, hogy mindez nem azt jelenti, hogy a filozófia a teológia szolgálólánya lenne, legfeljebb azt, hogy az eddig nem létező, most éppen csak kialakuló teológia többek között filozófiai kérdéseket is tesz fel. Ugyanakkor más intézmények és más szereplők lesznek a filozófia „hordozói". Kolostorok, szerzetesek, illetve egyetemek és tanárok. S e kettő gyakran össze is olvad.

A filozófia „nyelve" további módosulásának érzékeltetésére még ebben a szemeszterben sor fog kerülni, a reneszánsz filozófia bemutatásakor, de ettől még elválaszt egynéhány évszázad. Hiszen még mindig csak a 11. és 12. században vagyunk.

Mivel még nincsenek nemzetek, nem beszélhetünk nemzeti filozófiáról. Minden filozófus ugyanabban a diskurzusban veszt részt, s majdnem mindenki latinul (középkori latinsággal) ír. Lassan kialakulnak az iskolák, bár az egyes filozófusoknak mindig megmarad saját egyéniségük. Azt, hogy valaki az egyik vagy másik, lassan már megkülönböztethető, iskolához vagy irányzathoz tartozik, nem dönti el az a hely, ahol született, inkább az a mester, akitől tanult, vagy az a hely, ahol működött és meghalt. Hogy azonnal Anzelmmel kezdjem, ő Észak-Itáliában született, Frankföldön tanult és lépett be a bencés rendbe, végül mint Canterbury érseke halt meg. Nos, olasz, francia vagy angol? Aquinói Tamás Dél-Itáliában született, Kölnben tanult, Párizsban, majd számos itáliai városban tanított. Vagy, hogy egy nagyot „ugorjak": Cusanus német földön született, latinul írt és Rómában (a Vincoli-templom püspökeként) működött és halt meg. Ha rám hallgattok (ami nem kötelező), az első angol filozófus Francis Bacon, az első francia Descartes és az első német Leibniz. Itáli-

ában ezt még nehezebb kibogozni, mivel a lombard városok vagy éppen Toszkána történelme másként alakult, s így másként alakultak filozófusaik művei is. Azért már nyugodtan mondhatjátok, hogy az ékes toszkán nyelven író klasszikus reneszánsz politikai filozófus, Machiavelli, olasz.

A címben felsoroltam nektek a 10. és 11. század néhány történelmi fordulópontját, olyan eseményeket, amelyek utólagosan fordulópontokként jelennek meg a történetírásban, de közülük is csak olyanokat, melyeknek közvetlen vagy közvetetett hatása volt a középkori filozófia kezdeteinek alakulására. Ha ez felkelti érdeklődéseteket, forduljatok a középkori történelmet elbeszélő több ezer könyv egyikéhez.

Az egyházszakadás formálisan a körül a kérdés körül forgott, hogy a Szentlélek vajon csak az Atyából vagy az Atyából és a Fiúból egyaránt áramlott ki? Európa és az európai filozófia szempontjából nézve azonban más volt a jelentősége. A keleti kereszténységben a világi és egyházi hatalom egy hatalmi központban egyesült (*cezaropapizmus*), míg a nyugati kereszténységben két hatalmi centrum alakult: Róma püspöke egyrészt, másrészt a császár.

Azaz, a nyugati kereszténység a hatalom megosztásán alapult. S ha a hatalom meg van osztva, a gondolkodás mindig nagyobb szabadságot élvez, hiszen az egyik hatalom elől többnyire a másik hatalom védőszárnyai alá menekülhet.

Mint ez már lenni szokott, folyamatos harc dúlt a két hatalmi centrum között. Ezek közül az első s egyben a leghíresebb az úgynevezett *invesztitúraharc*. Nem kisebb kérdésről volt szó, mint arról, hogy kinek van joga a kinevezni egyházi méltóságokat, elsősorban a püspököket? A császárnak vagy Róma püspökének? Mindenki hallott az úgynevezett „Canossa-járásról", arról, ahogy a császár megalázkodott Róma győztes püspöke előtt. Persze, egyetlen győzelem sem végleges, ez sem volt az, továbbá, mind a pápai, mind a világi hatalmak is több átalakuláson mentek keresztül, de a „kettős hatalom" gondolata és gyakorlata évszázadokon keresztül uralkodott a nyugati szellemiségben. S ez jót tett a filozófiának.

A kor nem volt békés (egyik kor sem az). Előbb jöttek a keresztes háborúk, melyek végső soron kudarccal végződtek. Hoztak azonban valamit a filozófia konyhájára. Jeruzsálem elfoglalása s egy ideig tartó megszállása önmagában nem sok filozófiai nyereséggel járt, de a keresztesek Bizáncban való (meglehetősen erőszakos) tartózkodása ennél többet: számos

Arisztotelész-, Platón- és platonista írást, melyeket eddig „Nyugaton" nem ismertek.

Míg a zsidók évszázadokig békében éltek, a keresztesek egymás után rendezték a pogromokat, majd megkülönböztető jelek hordására kötelezték őket. Míg a kereszténység különböző változatai évszázadokon keresztül mindig találtak helyet, ahol megbújhattak, a 12–13. század az eretneküldözés és az eretnekség könyörtelen eltiprásának századai voltak: egymás után üldözték, gyilkolták, égették el máglyán a katharokat, valdenseket és albigenseket.

Ugyanekkor számos új szerzetesrend alakult, s közülük jó néhány felkarolt egy-egy filozófiai irányzatot, illetve otthont adott egy-egy filozófusnak (s néha eretnekeknek) is. Az új kolostorok közül egyesek kulturális központtá váltak. Kialakult egyfajta városi kultúra is, mesteremberekkel, kereskedőkkel, s ezek közül is egynéhány kulturális központtá vált. Köztük a lombard városok és Párizs. A 11–12. században létrejöttek az egyetemek. Ezek kezdetben nem intézmények voltak, nem volt megszabott tantervük vagy tanrendjük, hanem egyszerűen tanárok és diákok gyülekezeteinek kell elképzelnünk őket. Később, a 13. században, formális intézményekké alakultak, kinevezett tanárokkal, tantervvel, vizsgakötelezettséggel.

Most már nemcsak kolostorokban tudnak tudásra éhes fiatalok szellemi táplálékhoz jutni, hanem ezt kínálják az egyetemek is. A professzor eleinte azt tanít, amit akar, s amilyen formában, ahogy kedve tartja. Csak az eretnekek tanítása tiltott (Párizsban a 12. században még Arisztotelész és Averroës is az), de a tanár a tilalom mellé léphet. Tanítanak grammatikát, dialektikát, logikát (filozófiát), retorikát, poétikát, aritmetikát, zenét, asztronómiát, teológiát, de még orvoslást és jogi (Párizsban és Bolognában római jogot) ismereteket is. Kialakul az ismert középkori diákélet, italozással, randalírozással, sztrájkkal, sok mindennel, ami a „szabadság" kifejezésének is tekinthető. Nemes- és polgárifjak kitombolják magukat, mielőtt igába hajtanák fejüket. Azonban akad olyan ifjú is közöttük, aki beleszeret a gondolkodásba, sosem hagyja abba. Ezekben az előadásokban csak róluk beszélek.

Még egy, ígérem, utolsó, előzetes megjegyzés. Mikor tiltakoztam a közismert szólásmondás ellen, mely szerint a középkorban a filozófia a teológia szolgálólánya lett volna, ezzel nem akartam egyenlőségjelet tenni

a filozófia és a teológia között. Egy filozófiatörténeti kurzusban, mint amilyen ez, nem lehet a teológia kérdéseiben elmerülni. Én bizonyosan nem vállalkozom erre, mivel a teológia maga is egy tudományág s én ebben a tudományágban, középkori kifejezéssel, „idióta" vagyok. Így csak azokról a kérdésekről fogok szólni, melyek a filozófiai hagyományban nem lekicsinylendő szerepet játszottak előbb is, később is. Ezek közé tartoznak az istenbizonyítékok, a szubsztancia és az attribútumok kérdése, a test és a lélek viszonya, a Gondviselés, a Kegyelem, s ezekhez kapcsolódva túlvilági élet lehetősége. Továbbá az idő és a tér, az örökkévalóság. Továbbá az etika, a jog, a törvények problémái, a hit és az ész (argumentáció) viszonya. Nem tartozik ide az angyaltan (sem a démonok elemzése), sem a Szentírás (mind a héber, mind a keresztény Biblia) passzusainak allegorikus értelmezése, sem az üdvözülés tana, tehát semmi, ami kizárólag a teológiához kapcsolódik. Kezdjük tehát!

Canterburyi Anzelm és az első „istenbizonyíték".

Anzelm esetében szerencsétek van. Minden jelentős műve – *Monologion*, *Proslogion*, *Cur Deus Homo* (*Miért lett Isten emberré?*) – megjelent magyarul, szakszerű magyarázatokkal ellátva. Ajánlom, hogy olvassátok el, ha van időtök és kedvetek hozzá a *Proslogion* címűt.

Azért ajánlom elsősorban ezt, mert valamiben igazat adok a Gadamer-féle hermeneutikának: ha egy művet olvasunk, akaratlanul is hatásával együtt olvassuk. Manapság újraolvassák a *Proslogion* szövegét, s kifejtik, gyakran nagyon meggyőzően, hogy az utódok teljesen rosszul olvasták, mindenben félreértették. Minden szöveg értelme az értelmezéstől függ, azaz minden szöveget különféle módon lehet értelmezni. Magam részéről a félreértelmezéseket tekintem értelmezéseknek, már csak azért is, mert minden értelmezés félreértelmezés. Találkoztatok már egy tökéletes, végső, meghaladhatatlan, megkérdőjelezhetetlen autentikus Hamlet-értelmezéssel? Mert én ugyan nem. Hasonlóképpen áll a dolog a filozófiai szövegek értelmezésével. Azt ajánlom, hogy miután elolvastátok (persze, nem előtte), saját értelmezésetekkel álljatok elő.

Ha az enyémre vagytok kíváncsiak, rögtön meghalljátok. Előre elárulom azonban az általam követett értelmezési vezérfonalat. Jóval később, a 18. század végén, Immanuel Kant írni fog egy könyvet a következő cím-

mel: *A vallás a puszta ész határain belül.* Nos, én úgy fogom előadni nektek Anzelm filozófiáját, mint a kanti kérdésfeltevés megfordítását. Ez úgy hangzana, mint: *A puszta ész a vallás (a hit) határain belül.* Nem tekintem feleslegesnek megemlíteni, hogy Anzelm ifjúkorában többek között Berenger, a jól ismert korai racionalista, előadásait is hallgatta.

A bevezetőben felsorolt történelmi események közül több is különösen nagy szerepet játszott a Normandiában bencés apátként tevékenykedő, filozófiai műveket negyvenéves kora óta írogató, Anzelm élete utolsó harmadában. Ekkor került ugyanis Angliába. A legfontosabb történelmi esemény az invesztitúraharc volt, mely nem csak a császár és a pápa között folyt, hanem mindenütt a világi és az egyházi hatalom képviselői között, s így a nemrég a normannok (Hódító Vilmos) megszállta Angliában is, ahol előbb Anzelm mestere, majd pedig ő maga töltötte be az első számú katolikus főúr, a canterburyi érsek pozícióját. Amikor a király győzött, száműzetésbe ment, amikor az egyház hatalma növekedett, visszatért érseki székhelyére. Továbbá: az ő életében (1095-ben) kezdődtek a keresztes háborúk. Továbbá: maga hivatkozik az egyházszakadásra, amikor a *Miért lett Isten emberré?* című dialógusában megjegyzi, reméli, hogy a „görögök" is jobb belátásra fognak majd jutni a Szentlélek elméletének vonatkozásában.

Még két előzetes megjegyzés. Anzelm igen eredeti gondolkodó volt, de ezt vagy nem is tudta, vagy nem verte nagy dobra. Ebben az időben az új gyanús volt, s a régi volt patinás, szent, tekintély, igaz. Így Anzelm gyakorta hangsúlyozza, hogy mindent Ágostonból merített. Mivel beszéltünk már Ágoston számos művéről, azonnal látni fogjátok, mennyi érdekes gondolat jelenik meg Anzelm munkáiban, melyeknek még nyoma sem volt Ágostonnál. Azonban ez fordítva is igaz. Emlékeztek, hogy milyen központi szerepet játszott Ágostonnál a szabad akarat kérdése, s hogy végül arra a következtetésre jut, hogy nincs szabad akarat. Anzelm ír egy „könyvecskét" a szabad akaratról is, s egy másik könyvecskét, melyben összeegyezteti a szabad választást a Gondviseléssel és az isteni előrelátással (*Isten előrelátásának, előre elrendelésének és kegyelmének harmóniája a szabad választással* címmel). Szintúgy emlékeztek, gondolom, hogy a bűn, az eredendő bűn, az örökletes bűn elemzésében Ágostonnál központi szerepet játszik a szexualitás. Nos, Anzelm mindkettőt másként értelmezi. Erre majd röviden vissza is fogok térni.

Anzelm azokhoz a filozófusokhoz tartozik, akiket „derűseknek" nevezhetnénk. Életszerető, megértő. Sokat ír a szeretetről és a boldogságról, a bűnök megbocsátásáról, de majdnem semmit az örök kárhozatról, s igen sokat a megváltásról.

A *Monologion*, azaz egy önmagammal folytatott dialógus (monológ), olyan mű, melynek utózengése talán kevésbé zajos, mint a *Proslogioné* (a Másikhoz forduló beszédé), de nem kevésbé tartós. Még Leibniznél is találkozunk utórezgésével a *Monadológiá*ban. Hogy képletesen fejezzem ki magamat: Anzelm ebben a műben felállít nekünk egy létrát, melyen először felkapaszkodunk a Legfőbb Lényhez, majd az utolsó fokról lefelé tekintünk (a teremtményekre), s végül az elmélkedés eredményét (a Legfőbb Lényt mint Szentháromságot) analizáljuk. Az érvelés kezdettől végig logikai, azaz a lépések követik a hagyományos logika szabályait, míg a felhasznált fogalmak (karakterek) részben a köznyelvből, részben a metafizikából származnak.

Sokan mutatták ki érvelésében a logikai hibákat. Csakhogy ennek az égvilágon semmi jelentősége sincsen. Szerintem minden filozófiai érvelésben fel lehet lelni egy vagy több logikai hibát. Aminek jelentősége van, az a szerző meggyőződése, amiről minket is meg akar győzni, hogy az, amit a hit feltételez, az Ész segítségével, tehát racionálisan, maradéktalanul bebizonyítható. Azaz pontosan ugyanazt teszi, mint minden filozófus, aki felkapaszkodik, szokás szerint, azon a bizonyos létrán és nem hajítja utána el. Mielőtt művébe belefog, minden filozófus ismeri azt az igazságot, melyhez érvelése végén el fog jutni, tehát amit be fog bizonytani. A különbség csak annyi, hogy ez az igazság egy antik, illetve modern filozófus esetében saját intuíciójának eredménye, míg egy középkori filozófus esetében az általánosan elfogadott hitben gyökeredzik. Mielőtt bebizonyítom, hogy „cogito ergo sum", mint Descartes, vagy hogy „az egész az igazság", mint Hegel, már a kezdettől fogva tudom, hová fogok eljutni érvelésem során, mint ahogy tudom, hogy Anzelm érvelésének során a Szentháromság igazságához fogok végül eljutni. Nemcsak arról a feltevésről van szó, hogy az Ész odavezet, ahová a hit, hanem arról, hogy oda kell szükségképpen vezetnie, minthogy az Ész isteni eredetű, Isten képmása.

Még egy előzetes megjegyzés. Mind a *Monologion*ban, mind a *Proslogion*ban Isten létének bizonyításáról van szó. Ilyesmi korábban nem léte-

zett. Sem a zsidó, sem a keresztény Bibliában nem bizonyították Isten létezését, sem a próféták, sem Jézus, sem Mohamed. Isten létezése a zsidó és a keresztény (és a muszlim) számára evidencia volt, ami evidens, az nem szorul bizonyításra. Ahogyan nem kell bebizonyítani, hogy emberek vagy fák léteznek, úgy nem kell bebizonyítani Isten létezését. Istent szeretjük. Hozzá fordulunk bajunkban, örömünkben. Hozzá fohászkodunk, megköszönjük jótéteményeit. A lét-kérdés (ha felvetették egyáltalán) Isten attribútumaira (tulajdonságaira) vonatkozott. Azt a kérdést járták körül, hogy miben áll Isten igazságossága, jósága, mit jelent, hogy mindentudó, mindenható, bölcs stb., s hogy meg tudjuk-e ismerni egyáltalán. Isten léte tetteiben nyilvánul meg, tetteiből is tudjuk megismerni, ameddig meg tudjuk ismerni. Ő vezetett ki bennünket Egyiptomból (tehát a történelmen keresztül), ő teremtette a világot a semmiből (tehát a kozmológián keresztül), ő küldte el és áldozta fel értünk Fiát megváltónknak. Furcsa, de ha manapság megkérdeznek valakit, hogy „hiszel Istenben?", ezt ő is úgy fogja érteni, hogy meg van-e győződve Isten létezéséről. Ez a Bibliában nem volt így.

A Létre (*on*) vonatkozó kérdésfeltevés ugyanis a görög filozófia hagyománya. A Biblia (*Genezis* 1.) már választ is ad a filozófiai kérdésre: „mért van valami, mért nem inkább semmi?", s a válasz: „mert Isten megteremtette", s ez kizárja az Isten Létére vonatkozó kérdésfelvetést. Ezt Ágoston is világossá teszi az *Isten városáról* utolsó fejezetében. Később ezt a fejtegetést is istenbizonyítékként kezelték, mint az úgynevezett fiziko-teleológiai istenbizonyítékot. (Emlékeztek, ugye? A természetben minden célszerű, még a kis hangya felépítése is az, tehát csak egy mindenható-mindentudó elme teremthette meg.) Ismétlem, Ágoston nem Isten Létét bizonyította, hanem abszolút bölcsességét és jóságát dicsőítette ebben a fejezetben.

Anzelm összekötötte a dicsőítést az igazolással. Az ő racionalizmusa nem kapcsolódik egy módszeres vagy előzetes szkepticizmushoz, mint korábban Maimonidésznél, vagy később Cusanusnál. Az ő racionalizmusa a logikai érvelésre támaszkodik, s arra a meggyőződésre, hogy Isten létét kell logikailag bizonyítania, akár az attribútumokon keresztül, akár fordítva (azaz a Létből igazolni az attribútumokat). Tehát Anzelmnél az istenbizonyíték nem csak önmagáért fontos, hanem mert megalapozza a teodiceát, Isten megvédelmezését, igazolását, attribútumait (jóság, böl-

csesség, mindenhatóság, mindentudás), s nem pusztán magát a Létét, kétségbevonóival szemben.

Kövessük most, igen vázlatosan, a nyolcvan fejezetből álló *Monologion* című mű gondolatmenetét.

Anzelm azokhoz fordul, akik (esetleg) nem tudnak semmit Istenről, s biztosítja őket, hogy még egy igen közepes értelmű, filozófiában teljesen járatlan ember is el tud jutni hozzá egyedül a józan ész (*sola ratione*) segítségével, olyan érvek nyomán, melyekből Isten léte és tulajdonságai szükségszerűen következnek.

Platón nyomán indítja magyarázatát. Minden, ami van és jó (*esse per se*), valami által van, valami által jó (*esse per aliud*), minden, ami igazságos, valami által igazságos. Ez a „valami" az, ami szükségszerűen jó és igaz, tehát ami a jó, illetve igazságos dolgot jóvá vagy igazságossá teszi (Platón idea-elméletében nála nem szerepel a szükségszerűség). Ez a jó egy „nagy jó". „Létezik tehát egy bizonyos valami, amely a legnagyobb mértékben jó és legnagyobb mértékben nagy, azaz minden Létező között a legfőbb Létező." (A „legnagyobb" nem a méretre vonatkozik, nem térbeli, hanem a mindent átfogó, legfelsőbb, maximum – a magyar kiadásban, 27. o.) Ugye látjátok a logikai hibát, de mint mondtam, felejtsétek el.

A következtetések során Anzelm eljut ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy az abszolúte legnagyobb (*maximum*) létező (*existencia*) az egyedüli létező, mely önmaga által és önmagától létezik (*per se*), és nem más által (*per aliud*). Csak Egy ilyen létező létezik.

A Lét-kérdés után a lényeg (*essentia*) fogalma kerül a gondolatmenet középpontjába. Különböző lényegek léteznek, ezek hierarchikusan rendezhetők. Szükségképpen létezik egy olyan Lényeg, mely minden lényeg fölött áll. A Legfőbb Lény, mely magától létezik tehát egyúttal a legfőbb Lényeg (*essentia, existencia, substancia*). Ebből következik, hogy Ő teremtett mindent.

Ezt követi a már jól ismert kérdés: mit jelent az, hogy a legnagyobb Lét és Lényeg mindent a semmiből teremtett?

A világ nem jöhetett a semmiből létre, mert akkor a semmi lenne a világ oka.

S itt következik a „semmire" kérdező, fontos gondolatmenet. Valami-e (létezik-e) a semmi? Mert ha a semmi valami, akkor minden, ami a sem-

miből jött létre, valamiből jött létre. De ha a semmi nem valami, akkor egyáltalán nem létezik. S ha nem létezik, akkor semmi létező nem jöhet belőle létre. (*Ex nihilo nihil fit.*) Tehát minden valamiből jön létre. De, persze, teszi hozzá, azt mondják, hogy a világot Isten a semmiből teremtette. Hogyan lehetséges ez? Pontosabban szólva, hogy lehet ezt elgondolni? Talán úgy, hogy ha valami semmiből jön létre, akkor egyáltalán nem jön létre? Ha a Teremtő Szubsztancia a semmiből alkotta meg a világot úgy értelmezendő, hogy olyat alkotott, ami addig nem volt? A Teremtő előbb elgondolta a teremtést (megvolt végtelen Elméjében) mielőtt megalkotta volna. (Leibniz ezt majd úgy fejezi ki, hogy a lehető legjobb világ megvolt Isten elméjében s akkor, „*Fiat!*", világgá vált.) Így hozta létre a Legfőbb Lény azt, ami nem azonos vele. Következésképpen: ha Ő nincs, akkor semmi sincs.

Eddig tartott az út alulról felfelé. Anzelm ezzel bebizonyította a Legfőbb Lény (*Existentia, Essentia*) létezését, amely (aki) nélkül semmi sem létezne. Spinoza azzal fejezte volna be ezt a szakaszt, hogy „*quod erat demonstrandum*", azaz: ezt kellett bebizonyítanom.

Most következik az út felülről lefelé, vagy inkább a Legfőbb Lény meghatározásokkal való „kitöltése", azaz az attribúció.

Kezdjük az egyik kiinduló tétellel, hogy a Legfőbb Lény jobb vagy igazságosabb, mint minden más jó vagy minden más igazságos. Úgy tűnik, mintha ezzel összehasonlítanánk a Legfőbb Lényt bármi mással, azaz bármi mással, ami jó, szép, bölcs vagy igazságos, mintha a Legfőbb Lényt bármihez viszonyítani lehetne. De ez nem lehetséges.

Már találkoztatok ezzel a kérdéssel. Például akkor, amikor Maimonidész azt állította, ha Isten létezéséről beszélünk, a „létezés" fogalmát teljesen más értelemben használjuk, mint mikor bármi más létezéséről teszünk említést. (De, mint szintén tudjátok, Maimonidész elvetette a pozitív attribúciót általában, és azonnal látni fogjátok, hogy Anzelm ezt nem teszi. Nem is teheti, mert különben nem igazolhatná a Szentháromság tanát.)

Isten tehát nem „igazságos", hanem maga az Igazságosság, nem jó, hanem ő maga a Jóság, azaz tulajdonságok, mint „jó" vagy „igazságos", nem Isten attribútumai, hanem Isten szubsztanciája. Szubsztanciája különböző kategóriákból tekintve.

Ez nem egészen eredeti gondolat, de nem érdemes a hatástörténetbe belemennünk. Inkább gondolkozzunk együtt Anzelmmel. Egy emberről mond-

hatom, hogy igazságos, de egy igazságos ember néha követhet el igazságtalanságot is, mondhatom róla, hogy bölcs, de időnként követhet el balgaságot is, minthogy „igazságosság", illetve „bölcsesség" a tulajdonsága, nem a szubsztanciája. De vannak olyan attribútumok is, melyeket nem tudok elképzelni. Hogy valaminek sem kezdete, sem vége, azaz nincs időben, hogy nincs sem itt, sem ott, de mindenütt, mert nincs térben. Képzeletünk testhez kötődik, de el tudjuk gondolni azt, amit nem tudunk elképzelni. A Legfőbb Lény szellem. Egyszerű, s ezért felbomolhatatlan, örökkévaló, elpusztíthatatlan szükségszerű, nincsenek attribútumai, mert minden attribútuma nem attribútum, hanem, mint említette, szubsztancia.

Az attribútumok szubsztanciává változtatása (amivel Tamásnál, s a jövő szemeszterben majd Spinozánál is, találkozni fogunk) számos problémát szül, melyek közül az egyiket meg kell említenem, mert sok vita tárgya volt s az maradt mind a mai napig. Ez pedig Isten igazságosságának kérdése. Hogy lehet Igazságosság és Jóság egyaránt a Legfőbb Lény szubsztanciája? A világ tele van bűnösökkel, mi több: bűnözőkkel. Az igazságosság azt követeli, hogy a Legfőbb Lény megbüntesse azokat, akik bűnt követnek el, méghozzá bűneik arányában. S ezzel szemben mit látunk? A bűnösök nem bűnhődnek, jól megy a dolguk, miközben az erényesek, a jók szenvednek. Hol marad Isten Jósága? Az előbbi kérdésre a válasz Anzelmnál egyszerű. Azért egyszerű, mert Anzelm nem igazán vesz tudomást a Gonoszról. Persze, emlegeti a Sátánt, de nem itt, nem ebben a kontextusban, s ami a Gonoszt illeti, meglehetősen naiv. Hangsúlyozza, jó keresztény létére, hogy mindannyian bűnösök vagyunk, őt magát is beleértve, de bűnösnek lenni valóban nem azonos a gonoszsággal. Isten, mivel igazságos, megbünteti a bűnösöket, mivel jó, megkegyelmezhet, megbocsáthat nekik, ez nem ellentmondás, hiszen Isten maga az Akarat is egyben.

A harminckettedik fejezetben Anzelm egy újabb lépést tesz az isteni Szubsztancia értelmezésében, erősen Pál apostolra és Ágostonra támaszkodva, hogy eljusson voltaképpeni céljához, az Isten, mint Szentháromság, bizonyításához.

Mindebből csak a filozófiailag jelentős gondolatokra térek rá. Az elemzés az Igével indul, azzal, hogy Istenben a beszéd és a gondolkodás azonos. Az Ige is a legfőbb Lényeg. Hogy mindennek a lényege a „háromság", a három különbözőség egysége, az a gondolat, mely Ágostontól származik

és majd Hegelben köszön vissza, Anzelm *Monologion*jában is megkerülhetetlen. Ő is, Ágoston után, azonosítja az emlékezést az Atyával, a rációt a Fiúval és a szeretetet a Szentlélekkel. A három emberi szellemi képesség az „*imago*", mely a Hármas Istenség képmására teremtetett. Ahogy említettem, Ágoston tudja, hogy az emberi elmének ennél több képessége van, így elsősorban a képzelőerő, s ezt a problémát úgy oldja meg, hogy az emlékezet és a képzelőerő ugyanaz a mentális képesség, attól függően, hogy a múltra vagy a jövőre irányul-e. Anzelm ezt a problémát és szellemes megoldását nem említi. Azzal a gondolattal folytatja, hogy a Legfőbb Szellem nem azért emlékezik önmagára és érti önmagát, mert szereti önmagát, hanem fordítva, azért szereti önmagát, mert érti magát és emlékezik magára. (Így van-e ez a „képmás", az emberi szellem esetében is? Mit gondoltok?)

Az ember/Isten, azaz emberi szellem/Isteni Szellem viszonyban a megértés, emlékezés és szeretet nem azt a logikát követi, mint a Szentháromság három szubsztanciájának esetében. Itt ugyanis a szeretet képes az emlékezésre és a megértésre. A szeretet: vágy. Vágyunk Istenre, az Ő megértésére. (Anzelm sokat idéz itt is, de főleg a *Proslogion*ban, a zsoltárokból). De szeretni csak az tud, aki hisz. A hit leginkább a cselekedetben nyilvánul meg. Azaz csak a cselekvő hit = hit, mert a szeretet cselekedetekben fejeződik ki, s a tevőleges szeretet nélküli hit holt. (Majd ezt fogja Luther kétségbe vonni.)

Anzelmnél tehát a három teológiai erény (hit, remény és szeretet), elsődleges az úgynevezett erkölcsi erényekhez (bátorság, igazságosság, mértékletesség, bölcsesség) képest. A hagyományos erkölcsi erények közül csak az igazságosság játszik nála főszerepet. De emlékeztek biztosan arra, hogy Anzelm szerint a Legfőbb Lény esetében az igazságosság és a jóság két egyenlő „értékű" szubsztancia, hogy ez a Lény megbüntetheti a bűnöst, mivel igazságos, de ettől el is tekinthet, minthogy jó. Hogy az Isten szeretetétől és tudásától mámoros lélek „a tükör által homályosan" már tudja, amit nem lát, s így lelke ezáltal már e földön is boldog, s mivel a lélek halhatatlan, rá halála után örök üdvösség vár, kétségtelen. Ő örökké él, s örökké annak élhet majd, amire teremetetett: Isten iránti szerelmének. Az élet célja a boldogság – mondták a görögök. Most már a halál célja is ugyanaz. (Megjegyzem: Anzelm nem tagadja meg, Ágostonnal szemben,

a keresztelés előtt meghalt kisgyermektől, akinek nem volt módja Istent szeretni, az örök üdvösséget.)

A *Proslogion* volt az utókor szemében Anzelm főműve, mivel ennek a műnek áll középpontjában az úgynevezett „ontológiai istenbizonyíték" (a kifejezés nem Anzelmtől származik), Isten létezésének állítólag megcáfolhatatlan logikai bizonyítása. Ez a mű még a modern korban is kísérti a filozófiát. Descartes némi módosítással átveszi, ahogy Leibniz is, Kant (az eredeti ismeretének hiányában nem nagyon meggyőzően) cáfolja, Hegel újfent megvédi. Mi a ti véleményetek róla? Az enyémet rögtön elmondom.

A *Proslogion*ban Anzelm Istenhez beszél (ezért is olyan sok a műben a zsoltár-idézet). Istenhez intézett fohászában Anzelm az ember sorsára keresi a választ. „Mibe fogtam, mit végeztem? – Hová tartottam, hová érkeztem? Mire vágyakoztam, miben nyögdécselek?" ... „Hiszek, hogy érthessek" (1. fejezet). Meg akarom érteni azt, amit hiszek.

Az úgynevezett „ontológiai istenbizonyíték" a második fejezettel indul. Itt Anzelm, az előbb elmondottak alapján, nem rejti véka alá, hogy annak a létezését akarja bizonytani, akinek a létezésében hisz, akinek a létezését előre feltételezi. Te (Isten) vagy valami, aminél nagyobb nem gondolható el. De következik-e valaminek a létezése attól, hogy elgondolható? Cseppet sem. Egy festő elgondolhat egy festményt, amit még nem festett meg vagy sosem fog megfesteni. Attól, hogy elgondolta, még nem létezik. (Kant azt cáfolta meg, amit maga Anzelm is cáfol.)

De – folytatja – az értelmünkben felfogjuk, hogy van valami, aminél nagyobb (fenségesebb, abszolútabb) el nem gondolható. S ha elgondoljuk, hogy ez a valóságban is létezik, akkor nagyobb, mint ha csak a gondolatunkban létezne. Azonban, ha nem létezik a valóságban, ami gondolatban a legnagyobb, akkor az nem a legnagyobb. Tehát létezik valami az értelemben és a valóságban, aminél nagyobb el nem gondolható. (Értitek? A valóságban való létezést már tartalmazza a legnagyobb gondolatban való létezése.) Tehát az, aminél nem tudok nagyobbat elgondolni, lehetetlen, hogy ne létezzen, hiszen, ha nem létezne, nem tudnám elgondolni, mivel ahhoz, amit elgondolok, annak a létezése is hozzátartozik, így, ha azt mondom, „nem létezik", önellentmondásba keveredek, ha egyszer a létezés az elgondoltba beleértendő. (Ezt szerette Hegel!)

„És ez Te vagy Uram" – fejezi be Anzelm. S ez itt a bökkenő.

Mert maga az ontológiai bizonyíték nem Isten létének a bizonytéka, hanem csak annak, hogy el tudok gondolni valamit, ami a legnagyobb, s aminél nagyobbat el nem gondolhatok, ha (amennyiben) léte beletartozik fogalmába. Ha nem létezne, én sem létezhetnék. Mondhatnám Arisztotelésszel, hogy Anzelm bebizonyította a Kozmosz létezését, vagy mai elmémmel, hogy ez, kérem, a világegyetem! A világegyetem fogalmához hozzátartozik létezése, s nála nagyobbat nem tudok elgondolni. Nem tudom elgondolni, hogy a világegyetem nem létezik. Mivel, ha az nem létezne, én sem léteznék.

Miért istenbizonyíték? Mert Anzelm feltételezte, hogy az, akinek/aminek létét bebizonyítja = Isten. Mert Istenben hisz, nem a Kozmoszban vagy a Világegyetemben. Mert Isten léte az, amit előfeltételez, mielőtt Létét bebizonyítaná.

Eddig a bizonyíték. Ami most következik az, hogy a Létező, melynek Létét bebizonyította, s melyről feltételezte, hogy Isten mindazokkal az antropomorf tulajdonságokkal rendelkezik, melyeket mi (zsidók és keresztények) Istennek tulajdonítunk. Hogy Ő a legfőbb Szellem, hogy a világot Ő teremtette, hogy mindenható, hogy igazságos, jóságos.

Ugyanakkor a Neki tulajdonított nem antropomorf tulajdonságok, mint pl. „nem körülhatárolt", éppen úgy állíthatók a Kozmoszról, a világegyetemről, mint Istenről. Ahogyan az is, hogy nem térben és időben létezik vagy hogy sem kezdete, sem vége, hogy örökkévaló.

Az ontológiai istenbizonyítéknak nem az a fogyatékossága (bár nem szeretném ennek nevezni), hogy nem bizonyíja be Isten létezését, hanem hogy nem Isten létezését bizonyítja be, csak valaminek a létezését, melyet a legnagyobbnak gondolunk el, mert léte hozzátartozik ahhoz, hogy a legnagyobb, mert nem tagadhatnánk létezését anélkül, hogy saját létezésünket ne tagadnánk. Ha feltételezzük, hogy ez Isten, akkor Istennek nevezzük és felruházzuk mindazokkal a tulajdonságokkal, melyeket hagyományunk Istennek tulajdonít. S ezeket a tulajdonságokat feltételezve meg is védjük, mint az igazságosság, jóság, bölcsesség forrását. Ha ezt már nem tudjuk minden kétséget kizáróan megtenni, akkor legalább bevonjuk az egész teremtett élővilágot a jó Teremtő védelembe, továbbá az emberi akaratot, bűnösségünket vagy bűntelenségünket, csak ne kelljen egy

teljesen közömbös világegyetemmel szembenéznünk. Hogy ne azt gondoljuk el „legnagyobbnak", amiben nekünk az égvilágon semmi kivételezett hely nem jut, amiben még porszem sem vagyunk, létező semmik. Hogy nem egy szerető nagy Atya Szelleme előtt élünk, hanem egy végtelen világegyetemben, amelyben nem támadunk fel, amelyben nem emlékezik ránk senki, s amelyben a mi értelmünk csacskaság és a mi szeretetünk csak annyiban jön számításba, amennyiben felebarátainkat szeretjük, vagy legalább szerethetjük. Pascal elborzadt ettől. De senkinek nem vezetett az útja vissza Anzelmhez, akinek nem voltak efféle félelmei.

Anzelm „ontológiai istenbizonyítékát" már saját korában is félreértették, ezért írt egy képzeletbeli beszélgetést tanítványával, Gaunilóval, amelyben tisztázza gondolatait. Nem azt állította, hogy amiért a legnagyobbat, aminél nagyobb nincs, el tudjuk gondolni, ezért létezik, de azt is (ami szintén nem elégséges), hogy ha a legnagyobbat, ami mindennél nagyobb csak létezőnek tudjuk elgondolni (különben nem lenne a legnagyobb), hanem azt, hogy a legnagyobbat nem tudjuk nem létezőnek elgondolni, mivel akkor mi sem léteznénk, ami önellentmondáshoz vezet. (Persze, ismétlem, ez lehet a kozmosz vagy a világegyetem is.)

Nos, ha már szeretetről szólunk, beszélhetünk szerelemről is. Sőt, az eddig elhanyagolt ősi szereplőről, Erószról is. A következő jelentős középkori filozófus, Pierre Abélard esetében erre bőven lesz módunk.

Legendás, híres szerelmespárokat sokszor énekelték meg költők, kitüntetett szereplők ők a drámairodalomban, az operában, a filmen. Mint Trisztán és Izolda, Rómeó és Júlia, úgy Abélard és Heloise.

Abélard és Heloise története abban különbözik az előbbi kettőtől, hogy nem legenda s hogy nem költők hagyományozták ránk, hanem maguk a szerelmesek. Abélard könyve, a *Szerencsétlenségeim története* (*Historia calamitatum mearum*), nyilvánosság elé bocsátja, többek között, a két szerelmes levelezését. Be kell nektek vallanom, hogy én Heloise első levelénél szebb szerelmes levelet életemben nem olvastam. (Rossz nyelvek szerint Abélard szerkesztette meg, de ez engem nem érdekel.) Azt is hozzá kell tennem, hogy itt is, mint a másik két említett szerelmespár esetében, a nő volt a hős, nem a férfi. Már a levelezésből ki is derül, hogy Heloise kettőjük közül az igazi szerelmes, a bátor, a mindent felvállaló. Egy, a ko-

rában (ahogy hosszú ideig még későbben is) ritka szellemiségű, filozófiában jártas lány.

Abélard önéletírásában (*Szerencsétlenségeim története*) nemcsak maga a történet kalandos és érdekes, hanem elsősorban maga a figura. Heloise, egy szép fiatal lány, nagybátyja, egy kanonok, házában él, ott ismerkedik meg a sikeres és ragyogó fiatalemberrel, akinek szeretője lesz, s fiút szül tőle. Ez abban a korban rettenetes szégyennek és bűnnek számított, s így a nagybácsi a fiatal férfit a szolgálatában álló verőlegényeivel erőszakkal kasztráltatta. Ez is rettenetes szégyen volt. Abélard kolostorba vonult, Heloise zárdába. Mint tudjuk, hosszú szünet után később is találkoztak.

Abélard-nak nem ez az egyetlen „félrelépése". Ahol éppen tartózkodik, ott mindig konfliktusa támad feljebbvalóival és általában egyháza képviselőivel. Mindenki állandóan intrikált ellene, mármint saját önéletírása szerint. Írásait többször indexre tették, őt eretnekséggel vádolták, egyszer rövid időre be is börtönözték, az egyik helyről menekült a másikra, majd vissza. Mondhatnánk, hogy üldözési mániája volt, de azt is, hogy üldözték.

Individualista volt egy korban, mikor ez az ördögtől való volt, engedetlen egy világban, mely csak az engedelmességet premizálta, gőgös volt, bár ezt takargatnia kellett, mert a gőg akkoriban főbűnnek számított, s az alázat pedig fő erénynek. Messze még a kor, amikor Spinoza leírja, hogy „az alázat nem erény". Felpanaszolja, hogy a tehetségtelenek irigykednek rá, mert sokkal jobb náluk, amiben biztos igaza is volt, hiszen ismerjük egyes kortársai munkáit, ahogy az emberi természetet is. Az, hogy irigyei meg akarták mérgezni, valószínűleg költemény éppen úgy, ahogyan az Mozart és Salieri híres története is.

Igen szellemes, gazdag tudású és tehetséges emberről van szó, akinek ifjúkori előadásaira csak úgy tódultak Párizsban az ifjak Európa minden tájáról, úgyhogy nem nagyon messze járhatott az igazságtól, amikor féltékenységgel vádol majdnem mindenkit. Abban az időben kiválni a többi közül, maga is bűnnek számított, nem úgy, mint Ágoston idején, amikor ez még erény volt. Ő is, akárcsak Ágoston, meg volt győződve arról, hogy igazsága van, míg másoknak (a butáknak) nincs, de Ágostontól ezt senki sem vette zokon, legfeljebb ellenfelei, akiket legyőzött, míg Abélard-tól mindenki zokon vette.

Azért is sorolta fel ebben az önéletrajzban ismételten bűneit, hogy távol tartsa az irigységet s megfeleljen a követelményeknek. De ez nem igazán sikerült neki. Egyesek szerint egyfajta korán jött „értelmiségi" volt, aki mindenekfelett saját gondolatait értékelte. Clairvaux-i Bernát volt egyik fő ellensége, aki azt írta többek között róla, hogy csak a köntöse szerzetesi. Szerinte Abélard mániákus önimádó. De volt olyan egyházi ember is, aki befogadta, mint Petrus Venerabilis, a clunyi kolostor apátja, a kor legradikálisabb eretneküldözője. (Úgy tűnik, hogy minden eretneküldöző minden korban tesz egy kivételt.)

Ebben a rövid előadás-sorozatban szeretnék inkább a logikán kívül legjelentősebb filozófiai műveiről beszélni, azokról, melyek bepillantást engednek személyiségébe is. Ha megint emlékezetünkbe idézzük Nietzsche már sokszor emlegetett mondását, hogy minden filozófia önéletrajz, talán többet tudunk meg Abélard-ról filozófiai írásait olvasva, mint önéletírásából.

Ez a két mű: az *Etika* („Ismerd meg önmagadat!") és egy késői írás, egy vallásközi dialógus, a filozófus, a zsidó és a keresztény között. Értelmezők szerint a filozófus arab, averroista, tehát az akkoriban még csak felületesen ismert muszlim hitet képviseli. Ezt teljesen valószínűtlennek érzem. Nemcsak tárgyszerűség okán, mivel a filozófus a zsidó szemére hányja, hogy nem iszik az ő borukból, hanem mert oly sokszor magának Abélard-nak az etikában kifejtett gondolatait ismétli. Mindkét mű befejezetlen, azaz csak egy befejezetlen másolat őrződött meg az utókor számára. Mint Jehuda Halévi *Kuzari*ja esetében már láttuk, és még többször látni fogjuk, egy efféle dialógusban minden résztvevő monoteista.

Etika. Pierre Abélard mester könyvének „Ismerd meg önmagadat!" kezdete.

Előzetes megjegyzés.

Valamit meg kell magyarázni a ti generációtoknak. Hogyan lehetett olyasvalakit eretnekséggel többször megvádolni, könyveit elégetni, őt egy időre börtönbe csukni, aki állandóan hivatalosan elismert tekintélyekre hivatkozik? Aki állandóan Ágostont, Boethiust, a Bibliát idézi, illetve értelmezi? Aki magát őszintén hithű kereszténynek tartja? A mi generációnk, persze, ezt még igen jól érti.

Amennyiben egy kor egy zárt keretben gondolkozik, akkor a hagyomány hivatalos, azaz tekintélyelvű, értelmezése is a hagyomány szerves része. Egy másfajta értelmezés, sőt olvasat is, eretnekség, s akkor is az, ha a másként értelmező ezt az értelmezett szöveg (Biblia, Ágoston, a mi ifjúságunkban Marx) pontos, hűséges megértésének tekinti. Mert nem az ő véleménye számít, hanem a hivatalos vélemény, mivel az, ami hivatalos, egyúttal „igaz". Minthogy minden szöveg igen sokféleképpen értelmezhető, az egyik értelmezés lehet éppen olyan hiteles, mint a másik. De ez bizonyos korokban és bizonyos intézmények keretében nincsen így. Röviden: amikor Abélard bizonyos szövegeket a tekintély által elfogadott értelmezéstől különbözőképpen értelmez, ezt ellenfelei „eretnekségnek" ítélik meg. Holott ő nem „cselből" hivatkozik ezekre a szövegekre, például nem azért hivatkozik Ágostonra, hogy mentse az irháját, hogy elbújjon tekintélye mögött. Hanem azért, mert az áltata vizsgált kérdések (itt az etika) értelmezése szempontjából ezek a szövegek (különben remek szövegek!) álltak a rendelkezésére, néhány más hivatkozási alap, mint Cicero, Porphüriosz vagy Arisztotelész mellett. Ők adták a témát, ő írta rá a variációkat, saját variációit, olyanokat, melyek nemcsak saját gondolkodását, hanem saját élettapasztalatait is megfogalmazták.

*Etiká*ja azonnal egy remek mondattal kezdődik: „Morálon az elme erényeit és vétkeit értjük, amennyiben azok bennünket rossz vagy jó tettekre diszponálnak." Egyetlen mondatban három fontos gondolat. Mindenekelőtt: az erények és a vétkek diszpozíciók, azaz hajlamossá tesznek bennünket erre vagy arra, jóra vagy rosszra, de meg nem határozzák, hogy ezt vagy azt fogjuk-e tenni, választani. Másodszor: a jó és a rossz tett előfeltételei (erény és vétek mint diszpozíciók) az elme diszpozíciói, nem pedig a testé. A testben nincs sem jó, sem rossz. Harmadszor, nincs sem jó, sem rossz tett az arra való hajlam nélkül. Ilyen diszpozíciókat már a görögök is említettek, mint igazságosság–igazságtalanság, bátorság–gyávaság, mértékletesség–mértéktelenség.

Elménknek azonban vannak olyan diszpozíciói is, folytatja Abélard, melyek nem állnak közvetlen kapcsolatban a morállal. Valaki lehet okos vagy nehéz felfogású, lehet jó vagy rossz emlékezőtehetségű, de ezeket nem lehet morális erényeknek vagy vétkeknek nevezni.

A vétek nem ugyanaz, mint a bűn. S a bűn nem azonos azzal, hogy valaki rosszat cselekszik. Kezdjük az előbbivel. Attól, hogy valaki dühös természetű, mindentől haragra gyullad, még nem biztos, hogy, mondjuk, meg fog valakit ütlegelni. De ettől a rossz diszpozíció (hajlam) még megmarad rossz hajlamnak. Ugyanakkor ez a vétkes diszpozíció még nem bűn. A kérdés mindig az, hogy egyetértünk-e saját vétkes diszpozíciónkkal vagy sem. (Abélard nem ismerhette Shakespeare *Hamlet*jét, aki ugyanezt mondta Laertesnek: amikor megsértette, ezt nem ő, hanem „haragja" tette.)

Tehát elménk vétkes rossz természete (karakter) az, ami bűnre diszponál, de csak akkor vagyunk bűnösek, ha egyetértünk saját vétkes rossz diszpozíciónkkal, ha nem tartunk távolságot tőle, hanem azonosulunk vele.

A jóakarat vagy jó szándék önmagában diszponál a jóra. (Jóval később Kant azt fogja mondani, hogy nincs semmi abszolúte jó, csak a jóakarat.) De – teszi hozzá Abélard – nem csak a jóra diszponált karakter kerülheti el a bűnt, hanem az is, aki, bár karaktere hibás, nem azonosul önmagával, nem mond „igent" saját magának. Ez a bizonyos „igen" (*konszenzus*) a jó választás vagy a rossz választás. Bűnös tett az, amit nem szabad tennünk, ami nem az, mint amit tennünk kell. Ha azt tesszük, amit tennünk kell, Istennek tetszünk. Istennek tetsző (bűntelen) ember az, akinek az elméje tökéletesen erényes, s az, akinek akarata mindig jóakarat. De az is Istennek tetsző, ha valaki nem azonosul rossz karakterével, felülbírálja azt, amikor cselekszik. A tett már csak következmény, s így morálisan közömbös. Ami morálisan döntő az a cselekvő szándéka.

Íme, először a filozófia történetében megjelenik a tiszta szándéketika!

Persze, lehet rossz tettet végrehajtani rossz szándék nélkül is. Akár még tiszta jóindulattal is. Ilyenkor azonban, Abélard szerint, nem beszélhetünk morális bűnről, inkább valamiféle betegségről. De ez szélső eset. Gyakoribb eset az, mikor más jön ki a tettből, mint amit a tevő szándékozott, vagy ha nem az volt a szándéka, mint tette tényleges következménye. Aki önvédelemből öl, annak nem a gyilkosság, hanem élete megvédése a szándéka, ugyancsak, ha valaki akaratlanul, véletlenül öl, nem az ölés volt a szándéka. De ha valaki gyilkolni szándékozik, s ez nem sikerül, bűnös, mert bűne nem tettében, hanem karakterében és szándékában rejlik.

A Szentírásra alkalmazva: sem a zsidók, sem a rómaiak nem bűnösek, Abélard szerint istengyilkosságban. A zsidók szándéka az volt, hogy egy eretneket átadjanak a bíróságnak, a rómaiak szándéka az volt, hogy egy lázadót tegyenek ártalmatlanná. Egyik sem volt bűnös szándék. Ezt Jézus is így értelmezte, írja Abélard, mikor azt mondta, hogy „nem tudják, mit tesznek".

Maga a tett semmit sem ad hozzá egy ember morális értékeléséhez, sem nem vesz el belőle semmit. Ami jó vagy rossz, az maga az ember. (Miután saját etikámban a „jó ember" fogalmából indulok ki, ez a gondolatmenet ínyemre való.)

A „nem tudják, mit tesznek" gondolata ugyanakkor egy másik, nem kevésbé fontos kérdést is felvet: a tudás kérdését. Kezdjük azon, hogy a jó vagy rossz szándék (azaz a karakterünkre adott válasz) feltétele annak a tudása és ismerete, hogy mi a jó és mi a rossz. Arisztotelésznek ez nem volt kérdés, mert hiszen „mindenki" amúgy is tudja, hogy mi a jó és a rossz. Ami számára kérdés volt, az a tett következményének az ismerete. S itt, mint emlékeztek, ő megkülönböztette az előre látható és előre nem látható következményeket. Abélard-nál fordítva áll a kérdés, illetve a válasz. Mivel számára a következménynek semmi morális értéke vagy értéktelensége nincsen, ez a probléma számára nem létezik. Azonban a jó vagy rossz tudása, az igen. Azaz felötlik benne az a gondolat, hogy mivel a törvények (isteni törvények) igazítanak el bennünket jó és rossz kérdésben, ott, ahol az isteni törvények mások, mást tudunk rossznak és jónak. Például kitér a körülmetélés és a disznóhúsevés kérdésére. Ha zsidónak disznót enni bűn, tehát disznóra vágyni s e vágyat „jóváhagyni" az, de ha a zsidó megkeresztelkedik és elméjében jóváhagyja a disznóra való vágyat, akkor nem lesz bűnös, teljesen függetlenül attól, hogy de facto eszik-e disznót vagy sem. A törvény megtiltja a nővérrel való szeretkezést. Ismerjük a törvényt, engedelmeskedünk annak, de esetleg nem tudjuk, hogy az, akivel hálunk, a nővérünk, nem vagyunk bűnösök. (Emlékeztek még Arisztotelész Oidipusz-értelmezésére?)

Innen azonnal eljutunk (ha nem is utoljára) a szexualitás kérdéséhez, mint ezt nektek a bevezetésben megígértem. Ebben az „ügyben" Abélard szembefordul Ágostonnal, ami mind etikájából, mind élettapasztalatából is következett.

Aki szexuális vágyainkat bűnösnek tekinti, két dologról feledkezik el. Egyrészt arról, hogy minden vágy az elmében, nem pedig a testben lakozik. Másrészt arról, hogy az élvezetre való vágy (ami maga is élvezet) diszpozíció, s mint ilyen, önmagában nem lehet bűn. Még a vágy kielégítése is csak akkor bűn, ha igeneljük ezt a vágyat, ha a nemi vágyat választjuk. Az tehát, hogy az éjszakai magömlés, mint Ágoston állítja, bűnös lenne, egyszerűen nonszensz. „Nem vagyunk alávaló szolgái a testnek, amíg az elme szabad." Ha egy lányt megerőszakolnak vagy megzsarolnak, a lány nem bűnös, mert nem az ő szándéka volt. A nemi vágy, a nemi érintkezés nem bűn, de egy szexuális kapcsolatra való vágy attól függően bűnös vagy nem az, hogy milyen „igenléssel" párosul. Például, ha azért vágyik valaki egy asszonnyal szeretkezni (jobban, mint különben erre vágyna), mert férje nagyon befolyásos ember (esküszöm, az ő példája!), már a vágy, azaz a karakter, is bűnös.

Hogy minden élvezet bűnös, szintén nonszensz. Akkor minden házasember bűnös lenne, de az is, aki élvez egy remek ebédet. Egyesek azt javasolják, hogy a házasságban úgy szeretkezzünk, hogy azt ne élvezzük. Akkor egyáltalán nem is élnénk házaséletet, akkor egyáltalán nem is szeretkezhetnénk. „Egyetlen testi élvezet sem bűn."

A következmény morális közömbösségére Abélard a Bibliában számos példát talál. Így például Júdást nem menti fel az, hogy Isten akaratát teljesítette s ezzel hozzájárult a mi megváltásunkhoz.

Azonban, ha nem a tettben, hanem a vágy, a diszpozíció igenlésében rejlik a bűn, miért büntetik jobban a tettet, mint a szándékot? Miért büntetjük olyan gyakran az ártatlant? Akkor is, ha tudjuk, hogy ártatlan? Egy jogi procedúra miatt? Abélard erre máig is sokszor ismételt választ ad: a bíróságok elrettentés céljából büntetnek. Ilyenkor nem a bűnt büntetik, hanem másokat akarnak elrettenteni hasonló tettek elkövetésétől, tekintet nélkül szándékaikra.

Ha bűnösek vagyunk, Isten előtt vagyunk bűnösek, de mindenekelőtt saját lelkiismeretünk előtt (110.).

Ha az elme szomorkodik saját bűne felett, ezt vezeklésnek (*penitencia*) nevezzük. Néha termékeny, néha terméketlen a vezeklés. (Dosztojevszkij majdan rendetlen bűnbánatról is fog beszélni.) A termékeny bűnbánathoz az is hozzátartozik, Abélard szerint, hogy nem futunk el azok szeme

előtt, akik meg fognak szégyeníteni bennünket, ha tehát feltárjuk másnak bűnünket, amit vallomásnak, gyónásnak (*confessio*) nevezünk. Végül jóvátesszük, s akkor bűnbánatról beszélünk. Különben érdekes, hogy Abélard (állítólag Jeromos nyomán) Ádám „bűnbeeséséről" azt mondja, hogy jelentéktelen volt, hiszen ezzel nem ártott senkinek és csak egyszer történt. Isten csak előre megmutatta, hogy mi fog majd történni ennél nagyobb bűnök elkövetőivel.

Nos, aki megbánta bűnét, érdemes-e az örök életre? Dávid azt mondta Náthán prófétának: „vétkeztem", s ezzel (is) érdemessé vált az örök életre. Van-e megbocsáthatatlan bűn? A Szentlélek elleni blaszfémia az, ez itt a válasz.

(A démonokról mondottak az angyaltanba tartoznak, s az ezután következő teológiai fejtegetésekre nem tudok kitérni.)

A másolatban félbemaradt második könyvből csak a szándéketika összegzése maradt ránk.

Gondolkozzatok el Abélard etikáján. Beszámítjátok-e a következményt egy ember erkölcsi megítélésébe? Milyen morális értéke van szerintetek a szándéknak? Mi a szerepe a tudásnak az erkölcsi ítéletben, ha szerintetek van egyáltalán valami szerepe?

Az *Etikát* elhagyva nem hagyjuk el az etikát. Hiszen szerepet fog játszani a most elemzendő vallásközi dialógusban is.

A *Párbeszéd egy filozófus, egy zsidó és egy keresztény között* szintúgy befejezetlenül maradt ránk, bár én nem nagyon tudom elgondolni, hogy mit adhatott volna hozzá még a szerző.

A dialógust egy álom vezeti be. Abélard álmában jelennek meg a dialógus szereplői és kérik meg az álmodót arra, hogy ítélkezzen felettük. Az ítélkezés a ránk maradt csonka szövegben elmarad, de nem is várhatunk attól semmi többet. Már csak azért sem, mert a második dialógusban (vita a filozófus és a keresztény között) mind a két vitatkozó a keresztény filozófiát, illetve teológiát vallja és fejti ki, s így a dialógus egyre inkább egy két személyre felosztott monológ formáját ölti. Abélard beszélget önmagával. A filozófus azon előzetes megjegyzését, mely szerint a zsidók bolondok és a keresztények őrültek, nem ismétli meg, nem is magyarázza, s végül fent sem tartja. Nem az a kérdés, hogy ki lesz kikiáltva győztesnek,

hiszen ez borítékolható volt, hanem hogy marad-e egyáltalán valami a szópárbajból? (Hasonlót láttatok Jehuda Halévi esetében, ahol végül a rabbi monologizált.)

Az első dialógus (a filozófus és a zsidó között), szemben a másodikkal, valódi dialógus, mert itt valóban több kérdésben más nézeteket vallók érvei ütköznek össze. Mindkét vitatkozó fél állandóan hivatkozik a Biblia szövegeire, különbözőképpen értelmezve azokat.

Mint a dialógus olvasása során később látni fogjuk, a filozófus és a keresztény (tehát a szerző) megkülönbözteti a Szentírás „prófétai" és „judaizáló" értelmezését. Az előbbi allegorikus, az utóbbi szó szerinti. Ezt a megkülönböztetést nemcsak a zsidó Biblia, hanem a keresztény Biblia olvasatánál is döntőnek tartja. Így például azt, hogy Krisztus Isten jobbján ül, nem szabad szerinte úgy elgondolni, ahogy írva van, mivel ez a mondat a hatalomban való részesedés allegóriája.

A bibliaértelmezés (szemben a második dialógussal) a filozófus és a zsidó párbeszédében valóban egy lényeges különbséget érzékeltet. A filozófus a dialógus kezdetén azt állítja, hogy egyetlen törvényt fogad el, a természet törvényét s egyetlen jogot (*ius*), a természetjogot. Azon törvények között, amelyeket egy zsidó betart, s amelyek betartása nélkül nem lehet zsidónak tekinteni, tartalmaznak néhány természeti törvényt, mint azt, hogy szeressük felebarátainkat vagy hogy ölni tilos, de többségükben „kívülről jönnek". Erre a zsidó azt válaszolja, hogy az a bizonyos „kívülről" maga az Úristen, hiszen ő adta a Törvényeket Mózesen keresztül Izraelnek. S ezért őrzi meg és tartja fent a zsidó népet a lehető legsötétebb időkben, üldöztetések közepette, megvetetten, száműzötten a többi népek között

A filozófus szerint a történelem nem érv. Az sem érv tehát, hogy Isten hozta ki a népet Egyiptomból. Amit bizonyítani kell, az a törvény észszerűsége. Ezt pedig a zsidó nem tudja megtenni. Még az sem érv, hogy a törvényt azért kell betartani, mert ezzel szolgálunk Istennek.

A filozófus Noéval és az ősapákkal példálódzik, akik kedvesek voltak Isten előtt, akik betartották a természeti törvényt (természetjogot), akiknek Isten az Ígéretet tette, de akik nem ismerték Mózes törvényeit s így nem vették magukra a számtalan tilalom igáját. Erre a zsidó azt válaszolja, hogy azok egyes emberek voltak, nem pedig egy nép, s hogy egy nép nem lehet erényes, ha nincsenek törvényei. Erre a filozófus azzal tromfol, hogy valóban szüksége

van egy népnek erkölcsi törvényekre, de ezeknek a törvényeknek a többsége egyáltalán nem erkölcsi. Miért erkölcsös a körülmetélés? Mi köze az erkölcshöz a disznóevés tilalmának? (Emlékeztek, hogy ezeket a parancsokat Maimonidész sem tudta igazán érvekkel alátámasztani.) Ennek a zsidónak azonban van egy furcsa, nem hagyományos, érve a körülmetélés védelmére: Isten azzal büntette az asszonyt, hogy a gyönyörűség forrásából, a megtermékenyülésből, fájdalma (a gyerekszülés) fakadjon. Nem lehetett igazságtalan, s így, hogy a férfi élvezete szervének is fájdalmat okozzon, elrendelte a körülmetélést. A férfi testén keresztül kötött szövetséget, hogy az asszony méhéből az utódok végtelen száma szülessen.

Ez, továbbá a zsidó további okfejtései, vezetik el a filozófust a kritikus ponthoz. A zsidó a test embere s nem a léleké. Miért tisztátlan a menstruáló nő? Miért tisztátlan bort inni? Csak a lélek lehet tisztátlan. Mit ígér meg a zsidók Istene? Azt, hogy az általa állított nép örökké fog élni. De mi lesz az egyes emberrel? Mi lesz az én lelkemmel? Mi lesz az én örök üdvösségemmel? A zsidó még a lélek halhatatlanságát sem vallja, s az örök üdvösségről egy szó sem esik. A földön igen, itt a földön jutalmazza meg az utódokat ezredíziglen, ha Őt szeretik, s bünteti meg harmad- és negyedíziglen azok utódait, akik Őt gyűlölik. Miért nem azt jutalmazza örök élettel, aki szereti? S miért nem azt bünteti elkárhozással, aki gyűlöli?

(Némi ellentmondás kerül ebbe az érvelésbe. Így Abélard megrója a zsidókat, amiért a nyolcnapos kora előtt meghalt, tehát nem körülmetélt, fiúgyermek nem jut be a mennyországba, míg más helyen azt állította, hogy a zsidók számára mennyország nem létezik. Lányomnak mondom, menyem is értsen belőle. Ez a megjegyzés Ágostonnak, nem a zsidóknak szól, ha a körülmetélés szót a megkeresztelés szóval helyettesítjük, amit a filozófus szintén értelmetlen „jelnek" ítél.)

Isten és embertársunk hűséges szeretete az elme erénye, még akkor is az, ha nem fejeződik ki tettben. (Tudjátok, ez Abélard saját etikája itt a filozófus szájába adva.)

Hozzáteszem, hogy a zsidó gondolatmenete, ha egy kissé primitíven is van előadva, semmiképpen nincs meghamisítva. Ha a Gyehenna vagy a Sátán szerepel is a zsidó folklórban, a test feltámadása (Ezékielnél) igen, a halál utáni örök üdvösség valóban nem. S a jutalmak és büntetések valóban többnyire evilágiak, ami azonban nem zárja ki, inkább megerő-

síti a bűntudat és a bűnbánat jelentőségét. Ezekre a kérdésekre még visszatérek a későbbi középkori vallásközi dialógusok bemutatásakor.

A második dialógus a filozófus és a keresztény között folyik, azaz egy keresztény filozófus és egy keresztény teológus között. Így a szoros értelemben vett teológiai kérdések is napirendre kerülnek. Közöttük olyan kérdések, melyeket Abélard bővebben tárgyalt két teológiai munkájában (*Theologia Christiana, Theologia Scolarium*), melyekre, mint előre megmondtam, nem térek ki.

Az első bővebben elemzett filozófiai kérdés itt is, mint másutt, hit és ész viszonyának kérdése. A filozófus azonnal kijelenti, hogy a hitet (azt, amiben hiszünk) nem lehet racionálisan sem igazolni, sem cáfolni. De ez az istentagadóra nézve is igaz! Mondjuk, ha valaki azt hiszi, hogy a hit semmit sem jelent, azt sem lehet racionálisan cáfolni.

A hit gyakran tekintélyen alapul – folytatja. S vajon a tekintély (ember vagy mű) nem tévedhet? De ha valamely igazsághoz észérvekkel jutunk, akkor ez kiérdemelte a tekintélyt. Ezért a tekintély önmagában nem sokat ér. Igaz, az érvelésbe is csúszhat hiba, de csak azoknál, akik nem szoktak hozzá az érveléshez. Ha Istenen elmélkedünk, hogy üdvözüljünk, az Ő kegyelméhez nem elég a tett. Tökéletességünket (a legfőbb jót) morálunkkal érhetjük el, „a belső békével, amelyben igent mondhatunk önmagunkra" (lásd Abélard *Etiká*ját).

Most egy furcsa passzus következik: Abélard, a filozófus, megvédi Epikurosz etikáját, azon az alapon, hogy ő is a lélek békéjét, az önmagunkkal való békében élést s nem az élvezeteket tekintette a legfőbb jónak, azaz a boldogságnak.

Kérdés, hogy a jó morál (a jó ember) áldott-e? A filozófus szerint az ember nem lehet jobban áldott, minthogy tökéletesen erényes. Minél jobb, erényesebb az ember, annál inkább áldott. Ha szándékodnak semmi sem áll ellent (nem húz a bűn irányába), akkor áldott vagy, nemde? Az ember önmagáért erényes, ezért nem jár jutalom, nemde?

A keresztény válaszában az erény meghatározását faggatva végül arra a következtetésre jut (Pál apostol nyomán), hogy egyedül a szeretet erény. Van jobb, mint az emberi jóság. A legfőbb jó az Isten. Tehát Isten szeretete a legfőbb, az egyedüli erény. Az, aki Istent jól szereti, érdemli ki a túlvilági jutalmat.

Itt emelődik be a dialógusban a teológia. A keresztény vitatkozó bemutatja a túlvilág hármas felosztását: hova kerülnek a közömbösök, hova a gonoszok, hova a jók (lásd majd Dante *Isteni Színjátékát*). A filozófus azonban nincs teljesen megelégedve és kezdetben Arisztotelészre hivatkozik. Az erény az elme jó szokása, a vétek az elme rossz szokása. Az ember akkor erényes, ha elméjének ez a szokása igen nehezen változtatható meg (ha egyáltalán). De Arisztotelész elhanyagolt egy fontos pontot: nem nézte a szándékot. Ugyanakkor (veti a keresztény ellenébe): hit és remény nem szándékok, hanem értelmi diszpozíciók, s így csak akkor erények, ha jó tetthez vezetnek, mivel rossz tettekhez is vezethetnek. Igaz, a józan ítélőképesség (*fronézis*) is diszpozíció, de az erényes cselekedethez elengedhetetlen.

A filozófus (azaz a szerző) felsorolja az erények között az igazságosságot, azaz a jogot, s megkülönbözteti a természetjogot (*ius naturalis*) a pozitív jogtól. A természetjog, érvel, az észen alapszik, míg a pozitív jogot emberek hozzák létre a Hasznosság és a Méltóság megvédése, illetve megerősítése céljából. Az Ószövetség és az Újszövetség törvényei többnyire a természetjogra alapozódnak s így örök érvényűek (pl. „szeresd felebarátodat, mint önmagadat"), mások viszont a pozitív jog körébe tartoznak, mint a zsidóknál a körülmetélés, a keresztényeknél a megkeresztelés: ezek korhoz kötöttek.

Ezután a beszélgetés újra rátér a „legfőbb jó" kérdésére. A filozófus és a keresztény megegyeznek abban, hogy a legfőbb jó Isten. Továbbá abban, hogy a legfőbb emberi jó az, amit az ember halála után élvez, méghozzá erényei arányában. (Az utóbbival a keresztény teológus nem érthet egyet.) Az embert Isten teremtette, Isten csak jót teremthetett, tehát az ember (a teremtmény) jó, sőt, nagyon jó. Azaz az ember mindenképpen egy „jó dolog", ha nem is egy jó „személy". Rendben, de mi akkor a végső (abszolút) jó vagy abszolút rossz, ha nem az ember személyisége? – kérdezi a filozófus a kereszténytől.

Minden ember cselekszik jót is meg rosszat is, válaszolja a keresztény, ebből nem lehet kiindulni. Az ember feltétlen (abszolút) gyűlölete vagy feltétlen (abszolút) szeretete a legfőbb Jó, azaz Isten iránt, a Jó, illetve a Gonosz – válaszolja a keresztény teológus. S ez követi őket halálon túl is, mivel a megátkozott még jobban fogja Istent gyűlölni, s az áldott még job-

ban fogja Őt szeretni. Tehát Isten feltétlen szeretete a feltétlen Jó élvezetében a legfőbb áldás s így a legfőbb emberi Jó – foglalja össze a keresztény. Minél inkább élvezi valaki az Áldást, annál jobban fogja ismerni Istent.

Ezt a filozófus jóváhagyja, s megkérdezi, hogy vajon az Isten lelki víziójából fakadó abszolút szeretet Isten iránt nevezhető-e egy ember (szubsztancia) *akcidenciájának?* A keresztény teológus szerint egyes emberekhez tartozik ugyan, de nem nevezhető akcidenciának, mert, ha egyszer már ott van, nem veszíthető el, azaz nincs meg benne többé a véletlen mozzanata. (Ez a végkövetkeztetés, mint tudjátok, összhangban van az arisztotelészivel, ha más úton is jutott hozzá a teológus.)

A Sátán szerepének itt következő elemzése, mint az angyaltan általában, nem tartozik a filozófiába. Ezt a filozófus is megjegyzi, azaz nehezményezi, mint a hagyomány, elsősorban a próféták mondásainak allegorikus értelmezését. S ekkor válaszolja a teológus, hogy ne „judaizáljon", hanem fogadja el a „profetikus", azaz allegorikus értelmezéseket. További allegorikus bibliaértelmezések következnek, amelyek közül néhány érdeklődésünkre tarthat számot. Így például a „pokol" tüze is allegória, hiszen ami lényeges, az a bűnös örökös szenvedése, s nem a hely, ahol szenved és nem az, hogy mitől. De nem terhellek titeket tovább Belzebubbal, annál inkább, mert a filozófus válaszával a félbeszakadt kézirat amúgy is adósunk marad.

De hogy Abélard kinek fogja adni a győzelmi pálmát álmában, azt borítékolhatjuk.

A 12. század vége felé járva meg kell emlékeznem a század utolsó jelentős gondolkodójáról. Jelentős gondolkodónak nevezem, de nevezhetném akár forradalmi újítónak is, holott alig maradt tőle írás hátra. Hatása annál nagyobb volt, méghozzá mind a közvetlen, mind a közvetett hatása. Az akkor megalakuló ferences rend első apátjai fantasztikus fejtegetésének hatása alatt álltak (és eretnekség hírébe is keveredtek). A 14. század, majd a reneszánsz pedig újra felfedezi.

Joachim da Fiore volt a „történetfilozófia" atyja, anélkül, hogy ezt tudta volna. Ahogy nem láthatta előre a „harmadik, azaz ezeréves Birodalom" eszméjének a német parasztháborúban, az eretnek Münzer Tamás elméjében anyagi erővé vált tanítását, azaz a jelenen túlmutató, azt megtagadó békés és igaz jövő ígéretének a szegények lelkére tett hatását.

Misztikusnak nevezték, bár nem volt az. Misztikusnak elsősorban azért tekintették, mert a Szentírás igazságát szó szerint értette és nem allegorikusan értelmezte. Tehát, ha Ézsajás egy olyan jövőről beszél, melyben a farkas és a bárány békésen fognak együtt legelészni, ezt így is értette, s mikor Krisztus isten országának eljövetelértől beszélt, akkor nem az öröklétre gondolt, nem lelkünk üdvözülésére a mennyben, hanem az igazságos éltre itt, ezen a földön. Igazságos társadalomra, hatalomra, békés földi, barátságos, testvéri életre. Mikor? A jövőben, a közeljövőben.

Joachim historizálta a Szentháromságot. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek szerinte három földi birodalmat jelöl. Először volt az Atya Birodalma, ez a múlt. Azután következett a Fiú Birodalma, ez a jelen. Ami ezután jön, az emberi történet betetőzése: a Szentlélek Birodalma, a Harmadik Birodalom. Az elsőben a család volt istenközeli, a másodikban a szerzetes. Ez (a második) „átmeneti korszak", mely 1260-ig tart. Ami utána jön, az a történelem betetőzése, a Szentlélek Birodalma, ahol minden egyes ember istenközelségbe jut. Ezért a Szellem Birodalma (*spiritus sanctus*, szent szellem, nem szentlélek, mint a magyarban) lesz egyúttal a Szabadság Birodalma. A Harmadik Birodalom a hegyi beszéd megvalósulása: a béke birodalma. Itt minden ember testvér lesz, mindenki valóban úgy fogja szeretni felebarátját, mint önmagát. Nem lesz többet önzés, erőszak. Az igazságot nem a könyvekben fogjuk megtalálni, hanem a saját szívünkben.

Hogy Joachimot eretnekként ítélték el, nem csodálható. Nem annyira a szociális igazságtalanságok kárhoztatása miatt, hiszen ez hagyományos bibliai toposz volt s mind a ferences, mind a korai dominikánus rendben pozitív visszhangra talált (így még Tamásnál is). Inkább az egyházi tekintélyek megkérdőjelezése miatt. Hiszen ezeknek a Harmadik Birodalomban nem lesz többé érvényességük, mivel ott minden ember istenközelségbe jut, miden ember a szentlélek kisugárzásában fog élni. (Milyen protestáns!) Magyarul: mindenki szabadon gondolkozhat, persze, természetes értelmére és szíve sugallatára hallgatva.

Ezzel a poggyásszal lépünk be a 13. századba, ötödik előadásunk korszakába.



ÖTÖDIK ELŐADÁS

A „klasszikus" skolasztika 1. Aquinói Tamás (summa, quodlibet), Roger Bacon

KEDVES HALLGATÓIM!

Nemcsak a szerzők közül nehéz válogatni, nehéz válogatni a művek között is. Így aztán úgy döntöttem, hogy három, bár nem egyforma fajsúlyú, de különböző szempontból klasszikus 13. századi skolasztikus filozófus munkájának rövid elemzésével érzékeltetem ezt a századot. Persze, csak a filozófiáját, mert mint tudjátok, ez volt a gótikus építészet legkiemelkedőbb katedrálisainak kora is. Sajnos, s ez nemcsak erre a századra vonatkozik, kiszakítom a filozófiai műveket környezetükből. Ha nem ezt tenném, akkor csak lexikális információkat nyújtanék (ebben az esetben a gótikus katedrálisokról), amelyeket, úgy tudom, manapság könnyen meg tudtok számos forrásból szerezni. A bemutatott szerzők kiemelése azonban nem szorul sem magyarázatra, sem védelemre (vagy ahol igen, ott megmagyarázom). A kiválasztott művek annál inkább.

Hadd haladjak csak szép sorjában.

Aquinói Tamás dél-itáliai nemesi családból származott s már húszesztendős korában belépett az akkor még ifjúkorát élő domonkos rendbe. Szemben a színes és, mondhatnám, zűrös életet élő Anzelmmel és Abélard-ral, Tamás élete eseménytelennek mondható. Igaz, lakhelyet sokszor változtatott (Itália, Párizs, Róma, megint Párizs stb.), de életformát nemigen. Végig a domonkos rend keretein belül tevékenykedett, s úgy élt, mint utána is igen sok tudósember. Korán kelt, és az akkori standardon

mérve későn is feküdt. Hogy teltek mindennapjai? Imádkozott, olvasott, írt, diktált, tanított, ezt volt az élete. Megbízásokat is tejesített, ahogy minden kollegiális rendbe tartozó. Ha összeszámláljuk írásait, kiderül, hogy ennyit – kevesebb mint negyven év leforgása alatt – lehetetlen volt írni. Ez nem egy csoda, hanem a korban elterjedt praxis magyarázza. Egy freskót is úgy festett a mester, hogy megtervezte, felvázolta, s tanítványai a mester felügyelete mellett, kivitelezték. Ez így volt Tamás esetében is. Legfontosabb írásai azonban nem így készültek. S én csak ezekből fogok néhányat nektek bemutatni. Kezdem egy viszonylag korai művel, az első *Summá*val s folytatom, azaz befejezem, egy vagy két későbbi, egyetlen kérdés köré csoportosuló elemzés bemutatásával. Ezzel egyúttal két középkori filozófiai „műfajt" is bevezetek. Ezek a „*summa*" és a „*quodlibet*".

Tamás hatalmas termetű ember volt, okos és jámbor. Mondhatnám, szeretetreméltó. Egy olyan korban, mikor majdnem mindenki túllicitált, azaz túllihegett, az eretnekek és a zsidók elleni rágalmazásokkal tarkított támadásokban, Tamás nem állt be ebbe a sorba. Racionalista volt, viszolygott az ésszerűtlenségtől. Igaz, nem volt lázadó, engedetlenkedő, állandó felháborodásban élő ember sem, mint Abélard. Egyes tételeit eretnekséggel vádolták, de ez nem háborította fel. A szobatudós és tanár életét élte a domonkos rendi elefántcsonttornyaiban.

Halála után több kalandon esett át, mint életében. Tetemét, mely értékes ereklyének számított, egyik helyről a másikra cipelték, miközben Párizsban számos tételét averroista eretnekségnek bélyegezték. Főleg a domonkosokkal rivalizáló ferencesek, de első mentora, Albertus Magnus is. Végül pedig szentté avatták.

Nem most mentegetődzöm először. Albertus Magnus „hozta be", úgymond, azaz legalizálta, Arisztotelész akkoriban elérhető összes művét, ahogy az arab és a zsidó filozófiát is a skolasztika világába. Aquinói az ő tanítványa volt, de Albert túlélte tanítványát, s mint említettem, öregkorában annak egyes tételeit még eretnekséggel is megvádolta. Azonban, mivel én Aquinóit jelentősebb filozófusnak tartom, ezt az irányzatot az ő művein keresztül fogom bemutatni.

Aquinói jelentőségét nem kisebbíti, de olvasását gyakran szárazzá és unalmassá teszi, hogy fő műveiben, a két *Summá*ban, majdnem kizárólag logikai argumentációra épít, így mind ellenfelei, mind saját gondolatait

számos argumentáció során „vezeti le", kevés teret hagyva az értelmezésnek és a fantáziának. Ugyanakkor fontos, hogy a legkülönbözőbb filozófiai ellenfeleinek következtetéseit is tisztességesen mutatja be, igazolva, persze, hogy azok abszurditáshoz vezetnek. Ismételten abszurditásnak tekinti például, Arisztotelész nyomán, természetesen, a végtelen *regresszust* (valaminek az oka x, annak az oka x_1, annak x_2, annak x_3 és így a végtelenségig, azaz nincsen első ok). Aquinói bebizonyítja, hogy a végtelen regresszus feltételezése értelmetlen, abszurd, el sem gondolható, tehát nem igaz.

Még egyet mondanék elöljáróban. Albertus Magnus előtt Ágoston volt a keresztény filozófia fő tekintélye. Sokszor melléléptek, másról beszéltek (ez így volt mind Anzelm, mind Abélard esetében, hogy Joachim da Fioréról ne is beszéljek), s csak kivételesen cáfolták. Ezt Tamás több helyen is megteszi. Nevetségesnek tartja például, ahogy Abélard is, akinek említett munkáját, mint tudjuk, nem ismerhette, hogy a spermával öröklődik az eredendő bűn, mintha a sperma morált tartalmazna. Nem ért egyet a szexualitás bűnösnek nyilvánításával sem. Isten azt mondta az emberi természetről, hogy úgy, ahogy van, „nagyon jó" s maradjunk is ennél. (Ettől még a házasságtörést, a zsidó és a keresztény vallás egyértelmű hagyománya szerint, bűnnek tartja, továbbá magasabb rendűnek tekinti a cölibátust a házasságnál). Azzal vádolták, hogy kétségbe vonta a szeplőtelen fogantatást, ami, persze, nem volt igaz, de Mária szeplőtelen fogantatását (ami akkor nem volt még dogma) valóban tagadta. A ferencesek ezt eretnek tételnek minősítették, s az egyház ebben az esetben a ferencesek álláspontját fogadta el.

Tamás számára egyetlen megfellebbezhetetlen tekintély volt: a *Biblia*. S a filozófusok közül csak Arisztotelész volt az irányadó. Ő volt *a* filozófus, minden filozófiai kérdés egyetlen szaktekintélye. Mellette csak Maimonidész és Averroës jött szóba, mindketten szintúgy arisztoteliánusok, s helyenként még mindig Ágoston is. Ez nem jelentett okvetlenül kritikátlan egyetértést egyikkel sem, főleg akkor nem, ha tételeik (mint Arisztotelész esetében nem egyszer) ellentmondtak a Bibliának.

A *Summa contra gentiles* (azaz az istentelenek ellen írott filozófiai rendszer) lényegében, ha nem is minden esetben és vonatkozásban, a moszlim filozófusok és teológusok ellen íródott. Őket akarta Tamás meggyőzni

arról, hogy a keresztény vallás minden filozófiai kérdésre válaszol, s nemkülönben arról, hogy filozófiai válaszai ésszerűek, azaz megfelelnek az Ész álláspontjának. Ezért is kerüli el az első három könyvben a katolikus teológiai érvek alkalmazását, s csak olyan tételeket állít és védelmez, melyek „puszta ésszel" beláthatók.

A *Summa* négy könyvből áll, s ezek közül az első három filozófiai. Ezek: „az Istenről", „a Teremtésről", „a Gondviselésről". A negyedik könyv („az Üdvözülésről") tisztán teológiai jellegű s így nem fogom nektek bemutatni.

A „trilógia" egy filozófiai rendszer, talán az első ismeretes és hatásos, mondhatnám, példaszerű filozófiai rendszer a mi kis történetünkben. Tamás az akkoriban szokásos egyetemi kurzusok közül hármat fűzött össze egy szisztémába. Az első a metafizika, a második a teremtett világ filozófiája, amely tartalmazza a *genezis* és a *télosz* problémáit (a világ oka, azaz eredete, egyrészt, a világ célja másrészt), az anyag és a forma viszonyát, a mozgás problémáját, lehetőség és valóság viszonyát, a lélek szerkezetének kérdését, az intellektus (*núsz*) szerepét, azaz a fizikát és pszichológiát. A harmadik kötetben az etika kérdései kerülnek szóba: a jó és a gonosz, a boldogság, továbbá a keresztény filozófia alapkérdése, a gondviselés, az előre elrendelés s a szabad akarat, s ezek összefüggése. S olyan további filozófiai alapkérdések, mint bűn és büntetés, a teológiai erények, igazságosság, Isten szeretete és Isten kegyelme. Ugyanez a könyv tartalmaz egy angyaltant és egy démontant is, de ezekre nem fogok kitérni.

Tamás tehát tudatosan rendszert alkotott, azt a bizonyos spirális rendszert, melyet a maga módján még Spinoza és Hegel is követni fog. Kezdjük a transzcendenssel, folytassuk az immanenssel, fejezzük be a transzcendens megismerésével, a hozzá való felemelkedéssel, a vele való egyesüléssel. (Hegelnél: a logika, azaz Isten gondolatai a teremtés előtt, ezt követi a természetfilozófia, majd végül a szellem filozófiája, ahol a kígyó megharapja a saját farkát.) Tamás ezen az úton csak úgy tud végighaladni, ha elhagyja a filozófiát, a tiszta racionalitás területét, amit a negyedik kötetben fog majd megtenni, a keresztény teológia tanainak felmutatásával.

Kezdjük az első könyvvel:

Mi az, amit puszta ésszel be lehet a katolikus filozófiai igazságok közül bizonytani? Isten létezését, Isten természetét, a lélek halhatatlanságát.

Mit nem lehet puszta ésszel bebizonyítani? A Szentháromságot, a megtestesülést és az Utolsó Ítéletet. Tamás azt ígéri, hogy most azt bizonyítja be, amit ésszel be lehet bizonytani.

Isten létezését Tamás szerint már Arisztotelész is bebizonyította, mivel bebizonyította az Első Mozgató létezését, a tiszta forma létezését, mely mozgat, de maga nem mozog. Ez az Első Mozgató, ez a tiszta forma, azonos azzal az Istennel, akiben a Biblia tanúbizonysága alapján hiszünk. Arisztotelész érve ugyanis azonos az Első Ok feltételezésével (ha nem lenne első ok, akkor el kellene fogadnunk a végtelen regresszus abszurd tézisét). Továbbá: számtalan tökéletes dolgot tapasztalunk a világban, kell tehát, hogy legyen egy abszolút tökéletesség, mely minden tökéletesség forrása és célja.

S mivel a földön mindennek van célja, minden célszerű, valamiért létezik, fel kell tételeznünk egy fő Mesterembert, akiben benne foglaltatnak mindezek a célok.

Tamás (Maimonidészhez hasonlóan) nagy teret szentel Isten attribútumainak kérdésére. Fontos kérdés ez, mert összefügg Isten megismerhetőségének kérdésével, azzal, hogy mi az, amit Istenről gondolunk, róla elgondolunk, amit róla tudhatunk. Először ő is a negatív attribúcióról beszél (Isten nincs időben, nem változik, nincs benne passzivitás). De ő ennél, mint már említettem, tovább akar menni, s így megkülönbözteti az attribútumokat az akcidenciáktól, radikálisabban, mint ahogy ezt Anzelm tette. Isten attribútumai nem akcidenciák (tehát nem tulajdonságok, mint Arisztotelész individuális szubsztanciái esetében), hanem szubsztanciájához tartoznak, különböző nézőpontokból tekintve. (Ezzel a megkülönböztetéssel majd a következő szemeszterben Spinozával kapcsolatban fogtok újra találkozni.) Isten léte és lényege egy és ugyanaz. Az akarat is Isten lényegiségéhez tartozik. Isten Önmagát akarja és boldog. Ez Arisztotelész ismert tézisének, mely szerint az Első Mozgatón önmagát gondolja, ez a keresztény változata.

Kérdés, hogy Isten ismeri-e a teremtményt? Mivel ő minden teremtmény Oka, igen (különben mindentudó sem lehetne).

Itt tér rá filozófusunk (a második könyvben) Isten és a világ viszonyára, mindenekelőtt a Teremtés oly sokat vitatott kérdésére. Kemény dió ez minden Arisztotelész-követő számára, tekintve, hogy a Mester szerint a kozmosz örök.

Már az első könyvben is megkülönböztette Tamás az isteni aktivitás két típusát: az első belülre irányul, a másik kívülre. A második könyvben a második kerül terítékre. Mindenekelőtt a Teremtés. Tamás ezt szépen fejezi ki: Isten a Lét, így tehát legfőbb külső tevékenysége „létet adni" (*dare esse*). Ennek feltétele a mindenhatóság. Az isteni alkotás és emberi tevékenység között áthidalhatatlan szakadék tátong, mivel az ember egyes dolgokat alkot.

Itt érkezik el Tamás a sokszor vitatott kérdéshez, hogy vajon Isten a világot a semmiből teremtette-e? Szemben az emberrel, aki mindig valamit valamiből alkot, sosem a semmiből, Istennek nincs szüksége már létező anyagra az alkotáshoz. Arisztotelész „első anyaga" (*materia prima*) teljesen passzív, csak lehetőség szerint létezik, azaz nem létezik (semmi). Isten aktusa által válik aktualitássá, azaz valósággá, létezővé a semmi. Nem a semmiből lesz a világ (a semmiből nem lesz semmi). Isten örök (*preexisztens*), abszolút valami, aki a semmiből hozza létre az aktualitást, azaz a világmindenséget. Következésképpen csak Isten tud teremteni, és nem az időben, azaz nem folyamatosan teremt. Méghozzá nem szükségszerűség révén teremt, hanem saját szabad akaratánál fogva. (A jövő szemeszterben hasonló gondolattal fogtok Leibniznél találkozni).

A 36. fejezettől kezdve (néhány fontos kitérő után) Tamás visszatér ehhez az alapkérdéshez. Méghozzá (mint majd valamikor a jövőben Kant) antinómiák formájában. Számtalan érvet sorol fel annak az alátámasztására, hogy a világ öröktől fogva létezik és számtalan érvet annak alátámasztására, hogy Isten a semmiből teremtette. Eddig pontosan úgy jár el, mint Maimonidész, aki, mint emlékeztek, arra a következtetésre jut, hogy miután mindkét tétel egyaránt bizonyítható észérvekkel, ő azt fogadja el, amit ősei hagyományoztak rá. Tamás is kísérletezik ezzel a megoldással, de nem hagyja ennyiben. Inkább tovább érvel, méghozzá úgy, hogy a két tétel csak látszatra képez antinómiát. A világ tökéletesen célszerű, benne minden egyes létező egyaránt célszerű. Egy végtelenül bonyolult, végtelen különböző egyes elemekből álló célszerű harmóniát csupán egy végtelen Intellektus hozhat létre. Az effajta tökéletes szerkezet nem jön létre magától „csak úgy" (ez az úgynevezett fiziko-teleológiai istenbizonyíték, melynek első alakjával már Ágostonnál találkozhatok.)

Ez az érv a semmiből való teremtés mellett még nem feltételezi egy Jó, egy Mindenható, egy Mindentudó Isten létezését, csak egy alkotó Szuper-Intellektusét. Semmiképpen nem igazolja a Gondviselést, bár megteremti a Gondviselést alátámasztó érv egyik feltételét. Egyelőre ennek a feltétlen feltételnek a létét kellett bizonyítania az „istentelenek" meggyőzésére.

Ugyanakkor Tamás számára fontos az a gondolat is, hogy éppen Isten mindenhatóságánál fogva van olyasmi is, amire Isten képtelen. Ebben a gondolatmenetben Tamás „megtisztítja" Istent az antropomorf vonásoktól. Istennek nem lehetnek érzelmei, nem gyúlhat haragra, nem állhat bosszút, nem képes bűnbánatra, mivel bűnre sem, s végül Isten nem teremthet Istent (26. fejezet).

Igen fontos az a gondolat, hogy a teremtett világban nem minden létező vagy minden esemény önmagában szükségszerű. Ezt a gondolatot Tamás könnyen egyeztette össze Isten mindenhatóságával. Isten szabad akarata teremthet olyan dolgokat, melyek természetéhez tartoznak, hogy léteznek vagy nem léteznek, vagy hol ilyen, hol olyan tulajdonságokkal (akcidenciákkal) bírnak, tehát kontingensek. Hogy a létezők kontingensek, arisztotelészi gondolat, de a sztagirainak nem kellett ezt a gondolatot összeegyeztetni, mint Tamásnak, Isten mindenhatóságának feltételezésével.

Mellékesen jegyzem meg, hogy a teremtett világról szólva, Tamás hosszú fejezeteket szentel az úgynevezett „intellektuális szubsztanciáknak". Ez a platonista beütés Avicenna közvetítésével jutott Tamás gondolatvilágába, s az angyaltant volt hivatva helyettesíteni. Az intellektuális szubsztanciáknak nincs anyaguk, nem avatkoznak a mi dolgainkba, nincs testük, de rendelkeznek szabad akarattal, elpusztíthatatlanok, tehát nem emberi lelkek, sem a születés előtt, sem a halál után.

Mindez filozófiai szempontból manapság érdektelen, de Tamás összekapcsolta a lélek, az emberi lékek tanával. Elveti Platón híres elméletét a három lélekrészről, már csak azért is, mert az emberi ész, a lehetősége szerinti (potenciális) intelligencia nem egy különálló lélekrész (nem a kocsihajtó).

Röviden, Tamás teljes egészében aláírja Arisztotelész *A lélek*ről írt könyvének egyik következtetését, mely szerint az intellektus (*núsz*) a léleknek az a része, melyen keresztül a lélek bölcsességhez és tudáshoz jut,

vagy (másutt) az a része, amely ítél. Az aktív intellektus ezeknek a lehetőségnek a gyakorlása. Azaz a passzív értelem az ember lelkének természetéhez tartozik, mai kifejezéssel egy antropológiai „általános" (*universalia*). Az aktív értelem viszont a velünk született intelligencia gyakorlása. Ehhez a gondolathoz csatlakozik az imago értelmezése is. Isten a maga képére teremtette az embert, így minden ember passzív intelligenciával (ésszel) felruházva születik, ez az emberi lélek egyik funkciója. Gyakorolja is, aktivizálja is, többé-kevésbé. Az aktivált intellektus irányától, tartalmától, céljától, objektumától függ, hogy közelebb vagy távolabb vagyunk-e Istentől.

Most következik az, amit már vártunk: a lélek halhatatlanságának kérdése. Azért vártuk, mert Tamás már az első kötetben jelezte, hogy a lélek halhatatlansága puszta észérvek alapján is bizonyítható.

Az emberi lélek nem pusztul el a testtel együtt. De ez nem annyit jelent, hogy létezhetett a test előtt, mert ez, Tamás szerint, lehetetlen, azaz igazolhatatlan. Ezen a ponton Tamás elveti Órigenésznek a még Püthagorasztól eredő feltételezését is, mely szerint Isten a különböző lelkeket azzal jutalmazza, illetve bünteti, hogy születéskor különböző testekbe helyezi azokat. Egy dolog tökéletessége és tökéletlensége azonban, mondja Tamás, nem annak a függvénye, ami volt, hanem annak, amivé lesz. Az ember „Imago", azaz Isten képmása, de nem emanációja, azzá lesz, amivé önmagát teszi.

Az ember nem részesül az isteni szubsztanciában. Bár az intellektuális testetlen szubsztanciák a közvetítők (lásd Plótinosz!) Isten és az ember aktív intellektusa között, azokban sem részesülhet, vagy legalábbis nem teljesen, mivelhogy az intellektuális szubsztanciák testetlenek, míg az emberi szubsztancia csak az emberi testben kap formát.

Akárhogy is szemlélem, ebben a második kötetben Tamás kétségtelenül bizonyítja, hogy az ember értelmes lelke nem lebegett valahol az ember születése előtt, hogy a passzív intellektus a lélekhez tartozik, s az aktív intellektus annak a tevékenysége. De, akárhogyan nézem is, mindeddig nem bizonyította be (csak bejelentette) a lélek halhatatlanságát.

A harmadik könyv az előbbi könyvek eredményeinek összefoglalásával indít. Amit már egyszer bebizonyítottunk, mondja Tamás, azt evidensnek kell elfogadnunk további érveléseinkben.

Tamás Arisztotelésszel érvel. Minden lény célszerűen tevékenykedik. Az emberi cselekvés célja vagy maga a cselekvés, vagy az, amit a cselekvés létrehoz. Minden aktivitás egy végső cél felé mozog, azaz végtelen progresszus éppen úgy nem tételezhető fel, mint a végtelen regresszus. Minden cél felé vezető tett maga is cél. Minden cél = Jó. A végső cél a legfőbb Jó. Minden cselekvés és mozgás a jó felé irányul, azaz a tökéletesedés, tökéletesség irányába. A cselekvés nem termelhet, nem hozhat létre Rosszat. A Rossz a cselekvés céljának eltévesztése (Plótinosz annak idején azt mondta, hogy a jó hiánya).

Az, hogy minden ésszel megáldott cselekvő egy cél irányába cselekszik, még nem mond sokat motívumairól. Ezek többnyire vágyak, ösztönzők, elképzelések. Így a cselekvő nem okvetlenül ismeri a célt, amely felé törekszik, de nem törekedne rá, ha nem lenne számára jó. Minden lény elkerüli a rosszat. Az intelligens lény tudatosan kerüli a rosszat, mindenekelőtt az elpusztulást. Így mind a mozgató, mind a cselekvő (vágy, illetve intellektus) a jóra irányul. Ezt alátámasztandó Tamás idézi nemcsak Arisztotelészt, hanem az Pszeudo-Dionüszioszt is: „mindenki a jóra, a legjobbra vágyik".

Tamás visszautasítja, jobban mondva megcáfolja, azt az elméletet, mely szerint van olyan cselekvő, aki a rosszra (gonoszra) törekszik, tehát a Gonosz maga is egy létező lényeg, valóságos létező (1–9.). Visszautasítja tehát a gnózis minden (akkoriban is itt-ott felmelegített) változatát.

Tamásnak, persze, mégis számot kellett adnia a rossz (gonosz) létezéséről a világban, s ezt a következőképpen teszi (10–15.).

Mivel a rossz (gonosz) nem létező, nem lehet semminek sem az oka. S világban lévő rossz oka tehát csak a jó lehet. De, mint ezt már Arisztotelész bebizonyította, hogy ha valamiből annak ellentéte jön létre, az csak véletlenül történhet. Mivel jó és rossz ellentétek, a jóból a rossz csak véletlenül jöhet létre. Ha a tevékeny erő híján cselekszik, akkor az eredmény defektív lesz. (Itt Tamás elismétli azt, amit mind Plótinosz, mind Ágoston mondott.) A rossz a defektív, a selejt, méghozzá vagy anyaga, vagy formája tekintetében az.

Mindez tökéletes válasz arra kérdésre, mondja Tamás, hogy miért van (létezik) rossz a természet rendjében, de nem válasz arra a kérdésre, hogy miért létezik gonosz a morál rendjében. Nos, ebben az esetben az a bi-

zonyos erő, mely létrehozza a tettet (megértés, ítélet, akarat), már feltételezi jó és rossz megkülönböztetését. Amennyiben a tett akaratlagos, szándékolt, akkor, amennyiben a cél jó, a tett és a tevő is jó, amennyiben a cél a rossz, a tett és a tevő is rossz. Ha azonban a tett nem szándékolt, vagy nem is tételezi fel a morális jó és rossz megkülönböztetését, akkor a tettet nem lehet morálisan rossznak tekinteni vagy csak csökkentett mértékben annak. De hogyan ítéljük meg azt az esetet, mikor maga az akarat (az indíték) defektív? Például, ha a másodlagos cselekvő egy elsőleges cselekvő akaratát hajtja végre, mondjuk, parancsra cselekszik vagy vágya erejének hatása alatt? Azaz, ha valaki a jóra irányuló akaratot nem képes akarni? Akkor az értelem vezeti félre az akaratot. De nem akaratlagos-e magának az értelemnek a tevékenysége is?

Végül Tamás két következtetésre jut. Elsőként arra, hogy a morális szférában, hasonlóan a természeti szférához, a jóból jön a rossz, méghozzá véletlenül, kontingensen. Továbbá arra a következtetésre, melynek ugyan meg nem fogalmazott, de az érvekben felvonultatott, gondolatát Kant majd úgy fogja kifejezni, hogy „amit kell, azt lehet is". A rossz az, amit nem kell tenni, de lehet. S hogy valamit tenni lehessen, amit nem szabad, a *Kell*nek (jóakaratnak) elsőbbségét kell feltételeznünk.

Tamás itt rátér a „legfőbb cél" már bevezetett kérdésére (18–44.).

A legfőbb cél (végcél), mint tudjuk, a legfőbb Jó. Legfőbb Gonosz, az előbbiekből következően, nincsen. Az ember legfőbb célja a boldogság, s a legfőbb boldogság Isten megértése. Isten megismerése nemcsak az ember (az intellektuális princípium) legfőbb célja, hanem minden intellektuális szubsztanciáé. (Előre bejelentem, vagy talán már be is jelentettem, hogy az intellektuális szubsztanciák, e testetlen és anyagtalan angyal-helyettesek Tamás által megfogalmazott gondolataira nem fogok rátérni.)

Röviden azonban még megemlítem Tamásnak Bonaventurával, a ferencesek főnökével való vitáját. Annak ellenére teszem ezt, hogy Bonaventura szép könyvét (*Itinerarium, vagy az elme útjai Istenhez*, melyben Istent „a Jóval" azonosítja és Őt önmagát kommunikáló szeretetnek nevezi) időhiány miatt nem tudom nektek előadni. Tamás nem gondolja, hogy az ember számára a legfőbb Jó Isten szeretetében merülne ki. Tamás szerint ugyanis az emberi boldogság az intellektuális princípium gyakorlása,

mivel az intellektus az akarat felett áll. Erre a kérdésre még visszatérek.

Tamás aztán felsorolja, hogy miben nem áll az ember számára a legfőbb jó: nem a testi élvezetekben, sem a dicsőségben, sem a megbecsülésben, nem a gazdagságban, sem nem a földi hatalomban, sem a kellemes dolgokban, még csak a morálisan jó tettekben és az okosságban (*prudentia*) sem, hanem Isten kontemplációjában, az Istenen való elmélkedésben.

Legfőbb boldogságunk tehát Isten ismerete. Nem az a tudás, amit Róla az emberek általában annak gondolnak, nem is az a tudás, amit bizonyítással érünk el, sem nem az a tudás, melyhez hit által jutunk. Isten ismeretét életünkben nem érjük el, hacsak nem isteni megvilágosodás által. Boldogok már azért sem lehetünk, mert a halálra gondolunk, ahol mindent elveszítünk. Tudásra törekszünk, de meghalunk, mielőtt tudnák (Faust). Így az ember boldogsága Isten ismeretében van, de ennek teljességét csak halhatatlan lelke érheti el. Mindebből eddig az derül ki, hogy Isten csak az élő ember előtt „rejtőzködik", s nem a tiszta és halhatatlan lélek előtt. Ez tehát egy érv a lélek halhatatlansága mellett. (Erre a kérdésre filozófusunk még majd visszatér.)

Miután úgy véli, hogy már bebizonyította, hogy Isten minden dolog kezdete és célja, a legrázósabb kérdéssel, a Gondviselés elemzésével folytatja. Az egész világot, írja, az isteni Gondviselés kormányozza. Ezért is nevezi a Biblia Istent Királynak. Itt megint megkülönbözteti az elsődleges és a másodlagos cselekvőt: Isten az elsődleges, az ember a másodlagos cselekvő. Isten mindenütt „van", azaz „Van" mindenütt. (S nem mennyei trónon ül!)

Ez mind rendben van, s következik is a korábbiakból, de mégis mit tegyünk a morális Gonosszal? Ez a nem mellőzhető kérdés tölti be a könyv fennmaradó majdnem egészét (71–83.).

Arról Tamás már a korábbiakban is említést tett, hogy Isten szükségszerűen alkothat olyan lényeket, amelyek természetéhez tartoznak, hogy létezhetnek, s nem létezhetnek, hogy bizonyos tulajdonságaik (*akcidenciáik*) vannak is, meg nem is. Tehát a véletlen és a Gondviselés nem mond ellent egymásnak. Azt szoktuk mondani a Gondviselésről szólva, hogy egy falevél sem eshet le Isten akarata nélkül. Azonban Tamás másként értelmezi a Gondviselést: Isten olyannak teremtette egyes fák leveleit, hogy leeshetnek, s nem eshetnek le, ugyanolyan körülmények között is.

Az, hogy Isten kormányozza az univerzumot, nem zárja ki egyes dolgok elpusztulását, a hiányt és a gonoszt sem. Így az elsődleges ok nem zárja ki a másodlagos okok sokféleségét. De így is minden egyes esetben az isteni Gondviselés munkál. Mert a sokféleség az isteni Gondviselés lényeges mozzanata, így tehát van jó, jobb, kevésbé jó minden dologból vagy dologban. Minden dolog a saját természetének megfelelően jó, tökéletes vagy tökéletlen. Semmi sem lehetne jó, ha nem lennének rosszak.

Mivel az isteni Gondviselés nem zárja ki a véletlent, sem a rosszat, nem zárja ki az akarat (választás) szabadságát sem. Mi több, az isteni Gondviselés mindenre annak saját célja, rendeltetése szerint visel gondot. A mindenható Gondviselés semmit sem hagy elveszni a világ sokszínűségéből. Ha nem lenne szabad akarat, a világból valami hiányozna, a világ tehát szegényebb lenne. (Ezt az érvet majd Leibniz is megismétli.) Ugyanezen oknál fogva nem zárhatja ki a jó szerencsét és a pechet sem, azaz az embereket érintő esetlegességet.

A lényeg mindebben az, hogy Isten minden létezőnek, úgy ahogy léteznek, elsődleges oka, kormányzója, de másodlagos okokon keresztül is tevékenykedik. Ez azonban nem jelenti azt, mint egyesek vallják, hogy a Gondviselés csak az általánosra terjedne ki, nem pedig minden egyesre. Minden egyes az isteni Gondviselés kormányzata alatt áll. Isten (mindentudó) minden egyes dolgot ismer. Ahogy egy királynak kellenek jó miniszterek, a másodlagos okok az Első Ok jó miniszterei, rajtuk keresztül visel gondot minden egyes dologra, emberre. S ez az emberi akaratra, választásra is vonatkozik. Isten szereti az embert s ezért jót akar az embernek, különösen azoknak az embereknek, akikben az intellektuális princípium, a tudás, a megértés a legtökéletesebb, s elsősorban annak ápolása céljuk.

Ezen a ponton (a szabad akarat és az egyedi, speciális Gondviselés kérdésében) Aquinói helyenként elbizonytalanodik. Egy helyen egyetértően idézi Nüsszai Gergelyt, aki szerint a Gondviselés azt irányítja, ami nincs a hatalmunkban, nem azt, ami hatalmunkban van (90.). Ugyanakkor azt állítja (91.), hogy az akarat „mozgását” Isten közvetlenül irányítja, aztán újra azt, hogy az angyalok közvetítésével. Végül visszakanyarodunk ahhoz a gondolathoz, hogy a Gondviselés jó választásra és cselekedetre determinál, de ha mi mégsem a jót választjuk, akaratunk nem szabad, mert

ellentmond a Gondviselésnek. Egyelőre Aquinói megoldottnak látja a nehéz feladatot, a speciális Gondviselés összeegyeztetését a világban lévő rosszal, véletlennel, szabad akarattal, a gnózis elkerülésével.

Mi akkor a jó szerencse? – teszi fel Aquinói Tamás a kérdést. Ha olyasféle jó történik valakivel, amit nem szándékozott, azaz véletlenül (pl. kincset talál, Arisztotelész példája). Azonban a morális jó nem „szerencse", erre senki sem találhat rá véletlenül. Mégis lehet, ebben az esetben is, a velünk született diszpozícióról (lehetőségről), a velünk született jóra való hajlamról mint jó szerencséről beszélni. Az efféle hajlam pedig „magasabb okok" következménye, amely magasabb ok lehet, maga Isten, de akár egy égitest is.

Nos, most következik egy fontos gondolat, minthogy Isten mindentudását érinti. A gondolat így hangzik: ha Isten valamit előre lát, akkor az úgy fog történni. Ez szükségszerű, ez nem vita tárgya. Az azonban vita tárgya, hogy Isten okozta-e, hogy valami úgy történt, ahogy Ő előre látta, tehát a Gondviselés „intézte úgy", ahogy Isten előre látta. Ha a Gondviselés intézte volna el, akkor a Gondviselés a Végzettel lenne azonos. Előre van-e elrendelve minden? A válasz egy feltételes: igen. Az ember nem látja azt, nem lát előre, azaz csak részlegesen lát a jövőbe. Ezért az egyes cselevő kitűzött célja nem azonos a Gondviselés céljával. Minden ember (ezt már tudjuk) jóra törekszik, de ez a „jó" szubjektív, esendő. Isten úgy intézi, hogy (előre látott) céljaink közül egyesek szükségszerűség, mások véletlen által jöjjenek létre. Isten a legfőbb Ok, de a következmények egyike-másikja véletlen lehet. Isten előre látja, hogy valami véletlen következtében fog megtörténni. Ezért nem felesleges imádkozni. Persze, Isten csak akkor hallgatja meg az imádságot, ha valaki az igazán Jót akarja.

Mi akkor Tamás végkövetkeztetése az előre elrendelés, a predestináció, kérdésében? Abban a kérdésben, hogy vajon az isteni eleve elrendelés azonos-e a Végzettel? Azaz Isten minden tudása annak tudása, hogy mi fog történni, azonos-e azzal, hogy eleve ő rendeli el (*sempriternum*) azt, ami történni fog? Ahogy cselekedni fogunk? Hogy minden tettünket közvetlenül Ő determinálja? Nem egészen!

Az intellektussal megáldott teremtményeket Isten olyanoknak teremtette, mint akik „saját magukról gondoskodnak", azaz csak az intellektussal megáldottak szabadok. Mint minden kormány, így az isteni kor-

mányzás is olyanokat kormányoz, akik magukról gondoskodni tudnak. Azok, akik céljukat maguk érhetik el, eleve úgy vannak elrendelve, hogy önmagukról gondoskodjanak. De ez csak az intellektussal megáldottakra vonatkozik. Minden más dolog a természetben „szolga", azaz teljes mértékben alá van vetve az isten előre elrendelésnek (ami, persze, mint láttuk, a véletleneken keresztül is érvényesülhet). De mivel Isten mindenható, lehet olyas valaminek is közvetlen oka, ami nincs Általa eleve elrendelve. Ez a csoda. Csak Isten tehet csodát, minden mágus svindler.

Mivel Tamás végül visszatér (a 127. fejezettől kezdve) a közvetlenül erkölcsi kérdésekre, én is vele tartok. A tárgyalt fő kérdések: erény, bűn, büntetés, bűnhődés, Kegyelem.

Nos, az erények különbözők, vannak döntőek és kevésbé döntőek, ahogy a bűnök is különbözők s így a büntetésük is. Ez is feltételezi a szabad választás lehetőségét. Isten segítséget nyújt, de nem determinálhatja embert a jó tettre, az erényre sem. Isten nem célunk kitűzésében, hanem morálisan jó célunk megvalósításában segít. A boldogság az erény jutalma. Ha erényünk gyakorlásában nem lenne saját szerepünk, minek járna nekünk jutalom? Az ember nem számíthat célja kitűzésében isteni vezetésre, bár a legfőbb Jót, mint célt, Isten rendelte számára. Az isteni Kegyelem azonban nem jutalom, az ember azt ajándékba (*gratis*) kapja, mint az Isten lényegének, szeretetének megnyilvánulását. A Kegyelem nem determináció, hanem segítség. Isten szeretete az ember által az isteni Kegyelem megnyilvánulása, az, ami Isten „víziójához" vezet.

Isten Kegyelmének három megnyilvánulása van az emberben: ezek a Szeretet mellett a Hit és a Remény, azaz a „teológiai erények". A többi (erkölcsi) erény, illetve vétek, mint láttuk, különböző mértékben van jelen az emberekben, s választásaikban, céljaik kitűzésében játszanak különböző szerepeket. Ami ezeket illeti, Isten az erkölcsileg jó cél megvalósításában nyújt segítséget, ebben is gyakorolja a kegyelmet. Segíthet a „természetes világosság", azaz az ész révén is.

Isten minden erkölcsi bűntől (kivéve a halálos bűnt, bár ez itt nincs kimondva) megszabadíthatja, azaz „helyreállíthatja" az embert a Kegyelem révén, amennyiben az ember vezekel bűnéért s nem követi el újra azt. Az ember felelős tetteiért, elsősorban azért, hogy nem fordul Isten felé, még akkor is, ha ehhez kegyelemre van szüksége. Van, aki kegye-

lemben részesül, a három teológiai erény (szeretet, hit, remény) révén, van, aki nem.

Bizony kemény dió összehozni a szabad választást, az erények és a bűnök, továbbá a büntetések különbözőségét, azt, hogy mindenki a jóra törekszik, de más számára a jó, továbbá az arisztotelészi erkölcsi erények listáját az eleve elrendeléssel (predestináció), a Gondviseléssel, a Kegyelemmel, a teológiai erények elsődlegességével, a Kiválasztással, továbbá Isten mindenhatóságával, mindentudásával, jóságával stb. Ez Tamásnak majdnem sikerül is.

Mint már említettem, a mindentudással az összeegyeztetés nem nehéz. A könyv (163.) zárófejezete ennek a könnyebb feladatnak a megoldásával is indít. Egyes emberek eljutnak (isteni segedelemmel) a jóhoz, mások pedig nem. Isten mindezt előre látja (mert számára nincs idő). Az embereknek ez a különbözősége (vannak jók, jobbak, rosszak, rosszabbak) eleve el van rendelve. Ez az úgynevezett általános eleve elrendelés. Most következik a speciális eleve elrendelés: Isten egyeseket eleve olyannak rendelt el, akik a legfőbb jóra törekszenek. Ez a kiválasztás (*electio*). Így a kiválasztás és kiválasztatlanság az isteni eleve elrendelés különböző megnyilvánulásai, amelyeken keresztül az isteni Gondviselés az embereket a legfőbb cél szempontjából állítja sorba (ez a legfőbb cél üdvtörténeti, persze, de erről ebben a könyvben szerzőnk nem tud szót ejteni). Ezért (tehát?) az isteni eleve elrendelés nem fosztja meg az embert a szabad választás képességétől, nem zárja ki sem a szabad akaratot, sem a véletlent.

Kérdezhetjük, hogy amennyiben Isten előre rendelte el, hogy ki a kiválasztott s ki nem az, miféle szabadságuk marad a választásra? Tamás megoldása (ami teljesen megfelel a *Genezis* történeti tanulságának), hogy Isten választása nem egy ember erényeitől (tehát az ember választásaitól) függ, mivel a kiválasztás megelőzi az ember erényét. Miért választja ki Isten ezt és nem amazt? Csak, mert így akarja. Isten akarata, a Gondviselés az „eleve elrendelés", azaz az első Ok.

Így végződik a *Summa contra gentiles* harmadik könyve. A negyedik, teológiai, könyvet nem fogom elemezni, ahogy a kései *Summa Theologiát* sem. Inkább rátérnék röviden Aquinói (és más filozófusok) egyik érdekes műfaja, a *quodlibet* egy példájának bemutatására.

Az egyetemi oktatás annak idején nem merült ki előadásokban. Viták, vitairatok színezték az egyetemi és általában a tudományos életet. Ezek közül egyesek a mindenkori „téveszmék" cáfolatával foglalkoztak, mások fogalmakat értelmeztek. A diákok feltették a jó filozófiai kérdéseket: „mi ez?", „hogy értsük ezt?" s a tanárok válaszoltak. Ez a műfaj volt a *questiones quodlibetales*, amit a diákok „quodlibet"-nek rövidítettek.

Most először, bár nem utoljára, mutatom be ennek a műfajnak egy példányát, illetve példáját. S azonnal meg is lesztek lepve. Amikor Tamás első *Summá*jával megbarátkoztatok, megszoktátok, hogy filozófusunk olyan kérdéseket tárgyal, olyan megoldásokat kínál, melyek a mai filozófiában nem nagyon fordulnak elő. A *quodlibet* esetében viszont számtalan olyan kérdés kerül terítékre, amelyeket azóta is, mindmáig nemcsak elemeznek, tárgyalnak, hanem amelyekre gyakorta ugyanazt a választ is adják, mint hajdanában Aquinói adott. Tamás különben itt is többnyire a tétel–ellentétel–válasz logikáját követi, egymás mellett és egymás ellen vonultatja fel a korábbi gondolkodók tételeit, többek között Anzelmnek az igazságról szóló könyvét s Arisztotelészt, de néhol olyan szerzőt is (Izaak), akit azóta sem tudtak teljes bizonyossággal beazonosítani. Nem kísérem végig a bonyolult tételeket, csak egy kis kóstolót adnék belőlük.

Első kérdés: „Mi az igazság?"
Aquinói 12 tételben ad erre a kérdésre választ. Nem követem szorosan mind a tizenkettőt.

Elöljáróban: Tamás megkülönbözteti az Igazságot (*veritas*) az Igaztól (*verum*), ahogy ezt Ágoston is tette.

Úgy tűnik, kezdi Aquinói, hogy az Igaz (*verum*) ugyanaz, mint a Létező (*ens*). Azt nevezzük igaznak, ha egy létező (*ens*) megfelel az észnek (*intellectus*). (Aki köztetek ismeri az angolszász filozófiát, találkozott már azzal a meghatározással, hogy igaz, „what the case is".) Az igaz megismerés tehát nem más, mint a megismertnek a megismert dologhoz való olyan megfelelése, melyben a megfelelés a megismerés oka. „Igaz", ha azt mondjuk a létezőről, hogy létezik s a nem létezőről, hogy nem létezik.

Az Igazság fogalma azonban tartalmaz valamit, amit a Valós fogalma nem tartalmaz. Úgy tűnik, hogy a lét előbb létezik, mint a lélek. De az Igazság (*veritas*) a lélekben van. Így, ha azt mondom, hogy az igaz meg-

egyezik a valóssal, s a valós előbb van, mint az „igaz", akkor az „igaz" kimondásakor már fel kell tételeznem az Igazságot. A megismerés (az igaz megismerésének) célja a lélekben van (Igazság), s ezt az isteni Ész (*intellectus*) közelíti meg. Szemben a helyes cselevéssel, melynek célja egy dolog létrehozása.

Az igaz tehát inkább az észben van, mint a dolgokban. Azaz az igaz az észben van, amennyiben a dolgok épp-így-létének (*quidditas*) megragadásáról, azaz definícióról van szó. Az „összeállítás", a kapcsolódás (az ész tevékenysége) teszi az eredményt igazzá vagy tévessé.

Egy Igazság (*veritas*) van-e vagy több?

Csak egyetlenegy az isteni Észben, de több „igazság" az emberi észben. A dolgok viszont az emberi észből nyerik igaz mivoltukat. Igazságra az emberi ész a dolgokban véletlenül bukkan rá.

Azonban mi lenne a helyzet, ha az emberi elme nem létezne? A dolgok lényegisége, nemde, azok igazsága? Hiszen Isten közvetlenül hozta a dolgokat létre s így azok az isteni Igazságot testesítik meg. Az emberi elme tehát a dolgok megismerésében az isteni Igazság (*veritas*) megismerésére törekszik, de a megismerés igaz (*verum*) mivolta csak a lélekben (észben) található. (Einstein ugyanezt mondta a relativitáselméletről: ő felfedett valamit Isten tervéből a világmindenségben.) Számtalan dologban más és más igaz, számtalan elme másként közelíti meg ezt a számtalan dolgot.

S ezen a helyen (ötödik tétel) Aquinói mond valami teljesen újszerűt, eredetit. Nem gondolható el, hogy igazság nem létezik. Az azonban elgondolható, hogy nincs teremtett igazság és kreatúra sincsen. Az értelem ugyanis elgondolhatja, hogy nem létezik s nem gondolkozik, de ezt nem gondolhatja el anélkül, hogy gondolkoznék.

Változik-e az, ami „igaz"? Ha az okok változnak, megváltoznak a következmények is, így más lesz, ami „igaz", de nem változik az Igazság.

Sajnos, időnk lejárt. S még szeretnék valamit egy másik 13. századi gondolkodóról mondani. Őt azért nem hagyhatom ki, mert valamiben különbözött mind a többiektől, aminek a modernek rokonszenvét köszönheti.

Roger Bacont, az angol nemes urat, matematikai és természettudományos érdeklődése tette különbözővé a többiektől. Oxfordban és Párizsban szerezte be tudományos ismereteit. Számtalan könyvet írt asztronómiai,

kémiai problémákkal kapcsolatban. Egyes források szerint alkímiával is foglalkozott, a kordivathoz csatlakozva aranyat próbált előállítani. Már felnőtt korában lépett be a ferences rendbe, hamarosan eretnekség hírébe keveredett s kísérleteihez minden támogatást megvontak tőle, mígnem IV. Kelemen pápa, akit Bacon reformtörekvései és tudományos tevékenysége nagyon érdekelt, magához nem kérette. Bacon ezután három részben megírta a tudomány enciklopédiáját (*Opus Majus, Opus Minus, Opus Tertium*), többek között azzal a céllal, hogy a különböző hitű embereket a tudomány révén a keresztény eszme alatt egyesítse. Tudomány, mágia és misztika jól megfértek együtt, legalábbis a Joachim da Fiore által ihletett Roger Bacon esetében.

Két, szerintem újító elemzést mutatok be nektek az *Opus Majus* című műből (amelyet állítólag Kolumbusz is tanulmányozott).

Az első részlet a nyelvek tanulmányozását szorgalmazza. Ha jól tudom, Roger Bacon az első, aki a 20. század egyik kedvelt témájával, a fordítással, elméletileg foglalkozott.

Bacon szerint minden művet eredeti nyelven kell olvasni. Elszomorítónak tartja, hogy kortársai csak latinul tudnak s így sem görögül, sem héberül, sem arabul nem képesek azokat a szövegeket olvasni, melyekre oly gyakran hivatkoznak. Ez szerinte nem műveltségi kérdés. Minden fordítás értelmez s így egy fordításból nem lehet maradéktalanul megérteni az eredeti szöveg mondanivalóját, még akkor sem, ha a fordítás korrekt. Példának hozza fel a *Makkabeusok könyveit*, továbbá Josephus Flavius művét, a *Zsidó régiségek*et, összevetve az eredetit a latin fordítással.

Mivel minden fordítás maga is értelmezés, így az, aki egy szöveget fordításban olvas, nem lesz képes azt önállóan értelmezni, hiszen csak az értelmezést értelmezheti. S ez nem pusztán a szent könyvek és a filozófiai művek megértése esetén baj, hanem baj a gazdasági életben és a kereskedelemben is. A kereskedők, írja, nem képesek még egy idegen nyelvű levelet sem elolvasni, azaz megérteni. De a nyelvtudás fontos, folytatja a franciskánus, a hitetlenek megtérítése esetében is. Hogy téríts meg egy zsidót vagy egy arabot, ha sem nem érted, sem nem beszéled a nyelvét?

A másik részlet (szintén az *Opus majus*ból) Roger Bacon egyik központi témáját firtatja: az empirikus kutatás szerepét a tudományos megismerésben.

Kísérletek végrehajtása nélkül, írja, semmit sem tudhatunk. A tudásnak két forrása van: a gondolkodás és a tapasztalás. Gondolkodásra van szükség a logikában, következtetések levonásával, de hogy a logikailag helyes levezetés eredménye igaz-e vagy sem, csak tapasztalattal tudjuk ellenőrizni. A matematikának például szüksége van a szemléletesítésre, a geometriára. Még a derékszögű háromszöget sem elég elgondolunk, látnunk kell. Sok tételt elhiszünk, mert meggyőzően adják azokat elő, de ostobaságokat is lehet meggyőzően előadni. A kísérlet arra való, hogy megbizonyosodjunk egy állítás helyességéről vagy helytelenségéről.

Kétféle tapasztalati tudást tudunk megkülönböztetni, Azokat, melyek saját világunkban elérhetők, saját személyes tapasztalatunk, természetes érzékszerveink vagy azok eszközökkel történő mesterséges meghosszabbítása segítségével. A másik tapasztalati forrás olyan dolgokról, melyek nem a mi világunkhoz tartoznak, a természet jó ismerőinek saját tapasztalataikról, kísérleteikről való beszámolói. Ilyen beszámolókkal találkozunk például Arisztotelésznek az állatokról, a növényekről, a betegségekről írott könyveiben. (Hozzátenném, hogy ezek közül Bacon ifjúkorában többet kommentált.) Ilyen forrásnak tekinti Bacon (joggal) az idősebb Plinius *Természettörténet*ét is. Vannak, persze, nem pusztán érzéki, hanem spirituális tapasztalatok is, mint az ősatyáké vagy a prófétáké: ezek is tapasztalatok, hiszen az isteni inspiráció is a megismerés nem logikai, hanem tapasztalati forrása.

Legbiztosabb tudásforrásunk azonban mégis csak a kísérlet. Kísérlet Roger Bacon számára a matematika is. Nincs tudomány matematika nélkül, jelenti ki. Ezt a kijelentést ma is sok természettudós aláírná. S alapjában azt érti kísérleten, amit mi. Így például beszél a szivárvány színeiről. Ez állítólag isteni csoda. Mi azonban kísérletileg létre tudjuk hozni a csodát: a szivárvány összes színeit. S e kísérletek nyomán (melyek közül kettőt leírt) megtudjuk érteni, hogy mik is azok a színek valójában.

Hogy meg kell öregedni, s meg kell halni, az rendben van. Azonban az életet meg tudjuk hosszabbítani s az öregséget kellemessé tudjuk tenni bizonyos egészségügyi szabályok pontos betartásával. Minthogyha egy mai magazint olvasnék. Igaz, a javallatok nem okvetlenül azonosak, a növények és leveleik esetében talán igen, az igazgyöngyök, titkos keleti prak-

tikák vonatkozásában kevésbé. A csigát, mint a kellemes öregedés szükséges táplálékát, még ki kell próbálnom.

A megítélés szempontjából talán a legfontosabb, hogy megkülönböztessük, hogy mi az, amit a természet magától elvégez, s mikor kell beavatkozni. Csak a tapasztalati tudomány segítségével lehet megkülönböztetni a mágia illúzióját a hatásos mágiától, a hitet a hiszékenységtől, a tudást a babonától.



HATODIK ELŐADÁS

A „klasszikus" skolasztika 2. A kései skolasztika nagyjai: Johannes Duns Scotus, Ockham (Occam) Vilmos és Páduai Marsilius

KEDVES HALLGATÓIM!

Remélem, elnézitek nekem, hogy „választásaim", mint az előbbi előadás esetében is, megint egyszer szubjektívek lesznek. Az említett filozófusok közül a magam részéről Ockhamot tartom a legjelentősebbnek, s őt is olvasom legszívesebben. S talán még azt is elnézitek, hogy még az ebbe a korba és összefüggésbe tartozó Dantéról sem beszélek külön, de mentségemre legyen mondva, hogy róla egy könyvet kellene írnom, nem pedig húsz sort.

Még azt bocsátanám előre, hogy Duns Scotus filozófiáját nem az úgynevezett „univerzáliák harca" köré rendezem. Valamikor úgy tanultam, hogy a lényeges vita ebben az időben az „univerzáliák", azaz az általános fogalmak körül folyt. Hogy a realisták szerint az általános fogalmak, az univerzáliák (nemcsak a Jó, a Szép, az Igaz, de akár az „Ember" vagy az „Élet") magukban a dolgokban vannak, mint Arisztotelésznél, vagy esetleg – platóni értelmezésben – a dolgok előtt léteznek (*universalia in rem, universalia ante rem*). Ezzel szemben a nominalisták szerint az egyetemes fogalmak, melyeket fejünkben a dolgok egy csoportjáról alkotunk, „puszta

nevek" (*universalia post rem*). Duns Scotus a realista, Ockham a nominalista. Az iskolák vitáiban ez bizonnyal így is volt, Duns Scotus esetében, szerintem, kissé bonyolultabban.

Duns Scotus, persze, valóban azt állította, hogy mivel általános kijelentéseket teszünk (mondjuk: az ember halandó), az általánosnak (az ember) léteznie kell, mivel különben nem tudnánk róla beszélni, nem tudnánk róla semmit sem mondani. Így, mondja Duns Scotus, az egyedi és az általános „formájuk" különböznek (*distinctio formalis*). Elkerüli azonban azt a kérdést, hogy vajon a formális különbség valóságos-e vagy gondolati? Hozzá kell azonban tennem, hogy az „egyedi" megragadásának Duns Scotusnál kiemelt szerep jut, mivel feltételezi az intellektuális intuíciót, az egyed közvetlen intellektuális felfogását. Ez a gondolat az esztétikában lesz jelentős.

Az előbbi előadásban Aquinói Tamást szobatudósnak neveztem, aki írásnak, olvasásnak, tanításnak és diktálásnak élt, aki jámbor volt, bölcs és szeretetreméltó. A skolasztikusok e második, messze a 14. századba húzódó, generációjára aligha találó a „szobatudós" kifejezés. A világ kezdett viharossá válni, s ettől a vihartól az egyetemek sem nyújtottak menedéket, sőt. Ha Duns Scotus egy kissé botcsinálta politikai szereplő is volt, ez Ockhamról és a Páduai Marsilióról már nem mondható el. Ockham ugyanis, mint látni fogjátok, elkötelezett harcosa volt az egyházellenes, pápaellenes mozgalomnak, s nemcsak teológiai-filozófiai műveket írt, de politikai pamfleteket is, Marsilio főműve pedig egyfajta politikai kiáltványnak számít.

Egyvalami azonban összeköti ezt a három gondolkodót: mindhárman a ferences rendiek voltak. Ez magyarázza többek között a dominikánus Tamással szembeni enyhe (néha nem is enyhe) ellenérzésüket. Nem is nagyon támaszkodnak az „angyali doktorra". Duns Scotus egyre inkább Avicennára és Ágostonra, Ockham pedig újfent, erős kritikával ugyan, „a Filozófusra", akit szerinte mind az előbbiek félreértettek. A ferencesek és a dominikánusok rivalizálásától eltekintve voltak kemény érveik is. Duns Scotus, mint említettem, a szeplőtelen fogantatás állítólagos elvetése miatt is támadja Tamást, de főleg Arisztotelész filozófiájának a Bibliával való összemosása miatt. Mintha az a pogány görög már pelenkában is keresztény lett volna! Ockham ezt úgy fogal-

mazta meg, hogy Tamás gyermeteg, naiv (*pueril*) volt. (A naivitás vádjában van is valami.)

Azért ne higgyétek, hogy mivel mindketten ferencesek voltak, Duns Scotus és Ockham akár politikai, akár filozófiai kérdésekben egy cipőben jártak volna. Duns Scotus életéről amúgy is keveset tudunk. Azt azonban igen, hogy a párizsi tanárok, rendek, diákok pápaellenes tüntetésekor ő a pápához hű ferences kisebbséghez tartozott, s így Kölnbe menekült, ahol igen fiatalon meghalt. (Hogy pontosan milyen fiatalon, nem tudjuk, mert nem ismerjük születési évét csak azt, hogy 1292-ben lépett be Oxfordban a ferences rendbe és 1308-ban Kölnben halt meg.) Egyetlen művét sem volt ideje befejezni. „Szubtilis mesternek" nevezték, kifinomult logikai bravúrjai miatt.

Ezekből a bravúros demonstrációkból veletek csak keveset tudok megkóstoltatni. Lesz, ahol kihagyom magát a demonstrációt, s csak a következtetésről, a végeredményéről beszélek. Igyekszem jellemző példákat válogatni a quodlibet-válaszokból s elsősorban azokat emelem ki, mely kérdésekre majd Ockham is – a maga módján – válaszol. Összefüggő részleteket a metafizikáról, az Istentől való természetes tudásról, Isten létezéséről s Isten egyetlenségéről elmélkedő válaszokból.

Mi a tudomány? Az a gondolkodásmód, amely a transzcendenciával, illetve a transzcendens dolgokkal foglalkozik. Mindenekelőtt a Léttel, Istennel és a Lét, továbbá Isten attribútumaival. Minden létezőre ugyanazok a kategóriák érvényesek, de ezek a kategóriák nem tesznek különbséget a véges és a végtelen között. A kategóriák közé tartozik többek között a lehetőség–valóság, szükségszerűség–esetlegesség is. Azonban van olyan Létező, amelyre ezen kategóriák közül csak az egyik vonatkozik, Isten. Számos attribútum (mint bölcs, jó) ugyanakkor többféle létezőre vonatkoztatható. Mindezek tárgyai lehetnek a tudománynak (metafizikának).

A „lét" (*ens*) az értelem (*intellectus*), a tudomány első, legfőbb tárgya, mert az értelem minden tárgya (nem, faj, egyed) létezik vagy létezhet. Mindezeket tartalmazza a nem teremtett Lét. Istent csak akkor ismerhetnénk meg természetes módon (*naturaliter*), ha ugyanazok a kategóriák vonatkoztathatóak lennének Rá, mint minden létezőre. De ez a helyzet nem áll fenn, mivel pl. a véges, véletlen, lehetséges kategóriái Istenre nem vonatkoztathatók. Istent nem is lehet meghatározni, mert nincs

nála magasabb nem (*genus*), amelynek esete lenne. A „létezés", mint láttuk, ugyanis nem ilyen. Mert ha ilyen lenne, nem lehetne közös minden „egzisztenciális" fogalommal, mint Idő, Tér, Világ. (Mondjuk: az Idő olyan Létező, mely… Isten olyan Létező, mely…)

Averroës és Avicenna (Duns Scotus szerint) megegyeznek abban, hogy egyetlen tudomány sem bizonyítja tárgyának létezését. Isten a metafizika tárgya, s eszerint a metafizika, ez a legmagasabb rendű tudomány, nem bizonyíthatja be Isten létezését. De ha ez így van, a metafizika tárgya-e Isten?

Lehetséges-e Istent egyáltalán megismerni? Ez a kérdés, melyet minden középkori gondolkodó, legyen keresztény, muszlim vagy zsidó, megválaszol, azaz megkísérel rá válaszolni, igennel vagy nemmel, vagy többnyire egy kvalifikált igennel vagy nemmel.

Képes-e az intellektus egyáltalán megismerni valamit, amiről az észlelés nem tesz tanúbizonyságot? Azaz Istent? Duns Scotus egy ismert gondolattal kezd válaszolni: tudjuk, hogy Ő mi nem. De ahhoz, hogy tudjuk, hogy Ő mi nem, ismernünk kell azokat a tulajdonságokat (véletlen, időbeli, teremtett, gonosz stb.), ami Ő nem. De amennyiben tovább haladunk a tagadás (mi az, ami nem) folyamán, akkor vagy a Semmihez, vagy valaminek az állításához jutunk el, méghozzá a legfőbb (*primus*, első) fogalomhoz.

A kérdés a következőképpen fogalmazódik meg újra: lehetséges-e az intellektus révén, tehát természetes módon, ebben az életben Istenről egy adekvát (egyszerű) fogalmat alkotni?

Lehetséges, de olyan módon, hogy a tudás ne legyen analóg más létezőről alkotott tudással.

Ugyanaz a fogalom nem lehet bizonyos és kétséges. Minden filozófus eleddig biztos volt abban, hogy van „első elv", amiből a többi eredt: egyesek szerint ez a víz, mások szerint a tűz. De abban nem voltak biztosak, hogy a tűz vagy a víz teremtett vagy nem teremtett létező, hiszen az egyik számára ez volt, a másik számára meg amaz. A kettő együtt nem lehet a végső elv. Lehetséges-e egy olyan elv, melyben nem kételkedhetünk?

Egyetlen tárgy sem produkálja a saját fogalmát, hacsak nem tartalmazza a másik tárgyat valójában vagy lehetősége szerint. Eszerint egyetlen teremtett tárgy sem tartalmazza a nem teremtett (*increatum*) fogal-

mát sem lényege, sem lehetősége szerint, mert az ellentmond saját tárgya fogalmának.

Következésképpen Istent a maga valójában, lényegében önmagában (*per se*), azaz mint egyest, nem mint fogalmat, senki sem ismerheti meg ebben a világban. Ugyanakkor számos fogalmat alkothatunk Istenről, olyanokat, melyek nem analogikusak, tehát lényegükben különböznek a többi lény fogalmától (mint tökéletesség, végtelenség, időtlenség). Szemben ezzel minden egyes (*individuum*), pl. Szókratész, teljesen egyedi, senki mással össze nem hasonítható, s mégis osztozik tulajdonságaiban másokkal.

Újabb nekifutás.

Itt Duns Scotus lényegében ugyanazt mondja, mint Tamás, illetve már Arisztotelész is. Az okok láncolatában mindig van egy első s a célok láncolatában egy végső cél, nincs végtelen regresszus, sem végtelen progresszus. Úgy véli, hogy a filozófusok (mindeddig) nem tettek különbséget a véletlenül, illetve szükségszerűen elrendelt oksági kapcsolatok között (*causae per accidens, causae per se*). Hogy az építész épít, az szükségszerű, mert az építésznek az a feladata, rendeltetése, hogy építsen. Hogy most éppen Polükleitosz épít (aki esetleg még csak nem is építész), véletlen. Nos, a szükségszerű okozatok sorában a végtelenség ki van zárva, míg a véletlen okok sorozatára ugyanez vonatkozik, azzal a minősítéssel, hogy a véletlen végtelen folyamatok mindig befuthatnak egy véges szükségszerű láncolatba. Továbbá a véletlen okozati lánc mindig egymásutániságot tételez, míg a szükségszerű okozati láncok szimultánok is lehetnek. (Bár erről itt Duns Scotus nem beszél, az elégséges ok elve a szükségszerű láncolatokra vonatkozik.)

Azon dolgok között az, amelyik az első egy okozati láncolatban, maga nem lehet okozat. Kérdés: létezik-e ilyen lény? Továbbá: a végső, az okozati láncok vége, lehet-e ok vagy okozat? Ok, persze, nem, hiszem ő maga az okozati láncok vége, célja. De vajon valóban okozat-e? Hogy lehet egy cél egyáltalán okozat? Ami nem lehet semmi más oka, maga nem is okozat (nem része a láncnak). Tehát az, ami a „végső cél", eleve létezik és elsődleges a szükségszerű okozati láncokkal szemben. Következésképpen: az Első Ok egyúttal a Végső Cél és a legfőbb, az Első Természet, méghozzá

intelligens, akarattal felruházott természet. Ennek az Első Lénynek tudása és akarata azonos lényegével. Továbbá ennek az Első Lénynek elméje mindennek tudója, amit az örökkévaló elme tudhat, továbbá egyedi, aktuális (tevékenyként valóságos), szükségszerű és elsődlegesen létező azokhoz a dolgokhoz képest, melyeket ismer.

Ugye, még emlékeztek Duns Scotus egyik, az arab filozófusoktól származó indító kijelentésére, mely szerint egy tudomány nem tudja bizonyítani annak a tárgynak a létezését, amelyről szól. Itt merült fel újra a kérdés, hogy akkor vajon Isten tárgya-e a metafizikának? Tehát be tudja-e tárgya, Isten, létét bizonytani?

Ezen a ponton Duns Scotus „felmelegíti" Anzelmnek általatok már jól ismert istenbizonyítékát (s az én szememben el is rontja azt). Következőképpen „javít": mivel Istent ellentmondás nélküli legnagyobbnak tételezzük, ellentmondás lenne, ha nem Ő lenne a legnagyobb. Ebből következik, hogy a legnagyobb Lény, amiben nincsen ellentmondás, valóban létezik.

Isten egyetlenségével kapcsolatban Mózes rabbit (Maimonidészt) idézi, aki szerint tudjuk, hogy Isten egyetlenegy s az értelem ezt jóvá is hagyja. Scotus szerint ez bonyolultabb. Akkor tudjuk bizonyítani Isten egyetlenségét, ha a végtelen intellektust, a végtelen akaratot, a végtelen jóságot, a végtelen hatalmat, az abszolútnak tételezett végtelenséget és a mindenhatóságot bizonyítjuk. (Ezután Duns Scotus Ágoston segítségével mindezt bizonyítja.) Amit Mózes rabbi mond, az csak akkor helytálló, ha tanulatlan népet tartunk szem előtt, amilyenek a héberek voltak. Ezért volt szükség törvényre, kinyilatkoztatásra.

Itt tér vissza Duns Scotus az egyik fontos, indító, kérdés egy alapvető változatára. Megismerhetjük-e természetes értelmünkkel ebben a földi életben a teljes igazságot a nem teremtett Fényesség megvilágosítása nélkül? A sokféle próbálkozás után a legmeggyőzőbb válasz körülbelül úgy hangzik, hogy a tiszta igazság az Örök Fényességben távolról (homályosan?) felismerhető, mivel minden spekulatív elv Tőle ered.

S még egy kérdés: tudható-e természetes értelemmel, hogy az egész emberiségnek lesz feltámadása? Sokan azt mondják, hogy egy természetes vágy nem lehet hiábavaló. Mindenki boldogságra törekszik. Tehát feltételezhetjük, hogy örök boldogságra törekszik. Örök boldogság feltétele az örök élet. Csak az örök életben éri el az ember a célját.

De mindez, mondja Duns Scotus, még nem bizonyítja a feltámadást. Mit hozhat fel a filozófus bizonyítékképpen? Azt, hogy a lélek intellektuális része, a tiszta forma, elpusztíthatatlan, nem romlandó, miközben a test, az anyag romlandó? Feltehetjük azonban, hogy a romolhatatlan lélek vágyik a kombinációra, az anyagra, a testre.

Végül is nem bizonyítható, hogy természetes értelemmel eljuthatunk a feltámadás szükségszerűségének bizonyításához, tudásához. Így hát ennek a kérdésnek eldöntéséhez hitre van szükségünk.

Azaz Duns Scotus, Maimonidészhez képest, az Isten egységére és egyetlenségére vonatkozó kérdést egy másik síkra tolja, s ezzel módosítja is. Maimonidész szerint Isten egyetlenségének tudásához a kinyilatkoztatásra és törvényekre (Tízparancsolat) volt szükség. Duns Scotus szerint Isten egyetlenségét természetes értelemmel is meg tudjuk érteni, fel tudjuk fogni, a test feltámadása az, ami csak a hit által tudható.

Ockham Vilmos Angliában született, Oxfordban tanult. Egyszerre volt ferences szerzetes és politikus „aktivista". E kettő nem áll nála szemben egymással. Politikai harcai ugyanis a szegénység értelmezése körül forognak. A pápa a szegénységet úgy értelmezi, hogy a szegénység parancsa a kollektív tulajdonra, tehát az egyházi tulajdonra, nem vonatkozik, Ockham úgy, hogy igen. Nemcsak egyes szerzetesekre, hanem a papokra, püspökökre, a rendekre, minden kolostorra és, persze, az egyház egészére s a pápára is. Ockham támadja az egyházi hierarchiát, mivel ez szerinte ellentmond Jézus tanításainak.

Egyesek ezért Ockhamot korán jött Luthernek is nevezik. Ezt én nem így látom. Nemcsak azért nem, mert az első reformátor, Husz János, is évtizedekkel későbben működött, hanem azért is, mert Ockham filozófiája élesen különbözött Lutherétől, mindenekelőtt az akarat szabadsága kérdésében. Ő, ha úgy tetszik, Lutherrel szemben, inkább a pelagiánus „eretnekséghez" állt közel.

Mikor Ockhamot, eretneksége miatt folytatott perben az akkor Avignonban székelő pápához rendelik és exkommunikálják, ő közben megszökik, méghozzá Lajos bajor császár oltalma alá, Münchenbe. Állítólag azt mondta volna a császárnak: „te megvédsz a karoddal, én megvédlek a tollammal". Mindkettő megtörtént. A ferences testvérekhez írt levelé-

ben (*Epistola ad Fratres minores*) azzal igazolja döntését, hogy az avignoni pápa álláspontja eretnek és buta, mivel ellentmond „az igaz hitnek, a jó erkölcsöknek, a természetes észnek, a megbízható tapasztalatnak és a felebaráti szeretetnek" (gyönyörű érv). Meg kell jegyezni, hogy Ockham politikai pamfletjeit is quodlibet stílusban írta.

Ockham nemcsak ferences szerzetes és politikai pamfletista volt egy személyben, de egy személyben volt jó keresztény, szkeptikus gondolkodó és forradalmár is. Ez a három is jól megfért személyében, legalábbis szerintem, ha korabeli bírálói szemében nem is. Bevallom, hogy magam részéről zseniális filozófusnak tartom s azt is megengedem magamnak, hogy helyenként saját értelmezésemmel álljak elő. Ockham maga adott nekem erre engedélyt. Mert ő volt, tudtommal, az első filozófus, aki kimondta, hogy minden filozófiát nem csak különféleképpen lehet értelmezni, hanem egymással ellentétes értelmezések is lehetségesek. Hozzátenném, hogy elméleti ellenfeleiről tisztelettel beszélt, még akkor is, ha alapkérdésekben nem értett velük egyet, mint Tamás vagy Duns Scotus esetében.

Hasonlóképpen Tamáshoz, ma Ockham művei is hozzáférhetők latinul, angolul s részben németül is. Megint egyszer a bőség zavarával kell szembenéznem. Logikai fő művéből az ismeretelméleti kérdéseket fogom kiemelni, s a már a maga teljességében hozzáférhető Quodlibet-kérdésekből erősen szelektálni fogok. Azt emelem ki, amit az elemzők „forradalminak" és a logikával összehasonlítva is újnak tekintenek. De ezek közül is eltekintek Arisztotelész *Fiziká*jának elemzésétől s a katolikus teológiára tartozó gondolatmenetektől, kivéve, mikor alapvető filozófiai kérdéseket feszegetnek. A logikára való hivatkozásokat „*SL*"-lel (*Summa Logicae*) fogom jegyezni, a *Sententiarum*ra valókat a „*Sent*"-tel, a *Quodlibet*re vonatkozókat „*QL*"-lel.

Miután Ockhamról mindenkinek a „borotva" jut eszébe, ahogy Buridánról a „szamár", hadd kezdjem a borotvával (Buridán logikájára ebben az előadás-sorozatban nem tudok rátérni).

Bár a „borotvára" vonatkozó többször idézett mondat Ockham írásaiban sehol sem található, ahhoz hasonló igen. Ockham arra inti a szerzőket, hogy ha valamit egyszerűen be tudnak bizonytani, ne tegyék azt bonyolultan, ha egy érvelés valamit bebizonyít, ne tegyenek hozzá még

számos más érvet. Tehát, hogy ne fecsegjenek, hanem „gazdaságosan" érveljenek. Ennél a sokat emlegetett borotvánál a magam részéről fontosabbnak tartom a második módszertani intelmet, Ockham arra inti ebben a szerzőket, hogy ha egy fogalmat bevezetnek, azonnal mondják is meg, hogy mit értenek rajta. Hogy ő maga ezt mindig meg is teszi, azonnal látni fogjátok. Mikor valaminek a jelentéséről beszél, azonnal felteszi a kérdést, hogy mi az, hogy jelentés, hogy a „jelentés"-nek mi a jelentése?

Az a *nominalizmus*, amit Ockham bevezet a filozófiában, voltaképpen mindaz, amit a modern filozófiában ismeretelméletnek szoktunk összegezni. A filozófiának egy olyan kérdéscsoportja, melyet Platón csak érintett, mely Arisztotelész számára nem volt alapprobléma, s a középkori gondolkodásban még kevésbé. Röviden: honnan tudjuk, tudhatjuk-e egyáltalán, hogy amit a világról mondunk vagy gondolunk, megfelel-e annak, ami „van"? Honnan tudjuk, hogy tudunk-e egyáltalán valamit? Honnan tudjuk, hogy amit elgondolunk, az úgy is „van"? Honnan tudjuk, ha tudhatjuk egyáltalán, hogy az, amit tudunk, nemcsak van, hanem „úgy van", hogy az, amit gondolunk, kimondunk, „igaz"? Nem az az alapkérdés többé, ami annak idején, hogy vajon érzéki tapasztalatunk megbízható vagy megbízhatatlan, hogy kell-e értelmünkkel korrigálni, vagy esetleg felül is bírálni, hanem hogy mindez lehetséges-e?

A skolasztikusok első nagy generációja, így Tamás, számára ez nem okozott problémát. Isten garantálta ugyanis, hogy amit ésszel felfogunk, az úgy is van, mivel Isten nem csap be bennünket. Hozzá kell tennem, hogy ezt az érvet még a modern filozófia „atyja", Descartes is kénytelen végső soron megismételni. Hogyhogy ezt a hívő katolikus Ockham nem teszi? Úgy, hogy arra a következtetésre jut, hogy a teológia nem tudomány, azaz nem tartozik a tudományokhoz. Ezzel nem becsüli le a teológia fontosságát, ő is ír teológiai műveket, de, hogy így fejezzem ki magamat, azokat más „kategóriába" sorolja. Többek között azért, amint már említettem, mert szerinte a tudományos állítások különbözőféleképpen értelmezhetők, így ellentétes értelmezéseknek is van helyük. Ezt a teológiáról nem lehetett elmondani, még egy úgynevezett „eretneknek" sem. S hogy röviden Ockham teológiáját is megemlítsem, többen *fideistának* nevezik, mivel a hit végső tudományos megalapozottságát nem ismeri el. Magam részről nem tekintem fideistának, de ezt döntsék el a keresztény teoló-

gusok. (Teológiai elmélkedéseiben olyan kérdéseket is tárgyal, hogy a Szűzanya egy percig sem részesedhetett az eredendő bűnben: pofon Aquinóinak.)

A „nominalista" elnevezés azt sugallja, hogy Ockham számára a dolgok, a létezők puszta „nevek", de ez nincs így. Hogyan van akkor tehát?

Az erre vonatkozó fejtegetések bemutatásához a *Summa Logicae*-t, a *Sententiarum*ot és a *Quodlibet* 5. könyvét fogom használni. Egyéb, szememben fontos, elemzésekhez pedig a *Quodlibet* 3. és 4. könyvét.

Mint Ockham az *SL* bevezetésében is írja, egy alapkérdésben Boethiust fogja követni, aki már hozzá hasonlóan különböztette meg az írást, a beszédet és a gondolkodást. A beszéd a gondolkodás intenciója, s az írás a beszéd intenciója, s maga a gondolkodás, a fogalmi gondolkodás, a lélek, azaz az elme intenciója. Nem az a kérdés, hogy a gondolat megfelel-e a valóságnak, hanem hogy a nyelv, majd az írás, megfelel-e a gondolkodásnak, s hogy a lélek, az elme hogyan, milyen módon gondolkozik fogalmakban, s milyen fogalmakban gondolkozik.

Minden nyelvi beszéd megfelel a lélek mentális beszédének. Kezdjük a nevekkel. Azonnal meg kell különböztetnünk az absztrakt és a konkrét neveket (*nomen*), mint igazságos vagy igazságosság, erős vagy erő, állat vagy állatiság (*animalitas*) – az ő példái. A konkrét nevek többnyire állítmányok (*adjectivum*), az absztrakt nevek többnyire alanyok (*subjectivum*). Ugyanakkor meg kell különböztetnünk az abszolút és viszonyított neveket is. Az abszolút nevek nem definiálhatók vagy legalábbis nincs szükségük definícióra. Hogy tudod például definiálni azt a szót, hogy „angyal"? (A szubsztanciákról ezt Arisztotelész is így vallotta).

Nos, minden, amit elgondolunk, kimondunk és leírunk, ilyen vagy amolyan értelemben általános, míg minden dolog egyedi. „Lehetetlen, hogy egy egzisztáló valami általános legyen." Az általános a lélek (elme) funkciója, tulajdonsága, minősége. Mikor és amennyiben egyes dolgokat sokan illetnek ugyanazzal a névvel, akkor általánossá válnak, akár azt mondjuk: „tojás", „ember" vagy „igazságosság", ha e nevek más-más kategóriába tartoznak is.

Ockham szerint tehát, amikor tudásról, megismerésről beszélünk, a lélek (az elme) intenciójából (*intentio animae*) kell kiindulnunk. Mint már említettem, a beszéd másodlagos intenció, mely a gondolatokat je-

lekben (*signum*) fejezi ki, ahogy az írás harmadlagos intenció, azaz a lélek intenciója három közvetítéssel.

De mi a lélek intenciója, miért, mitől „intencionál" a lélek?

Ockham, mint ez különben az „iskolában" (skolasztikában) szokásos, itt is bemutatja a tárgyalt kérdésre vonatkozó különböző válaszokat. Most, ahogy ezek után is, csak az ő megoldásait fogom összefoglalni.

Az intenció a lélekben olyasvalami (*quiddum*), amit jelnek (*signum*) nevezhetünk, amely valamire mutat. Egy dolog (*res*) „jele", mely maga nem jel. A léleknek olyan intenciója, melyet minden ember kimondhat.

A lékek második intenciói az első intenció intenciói. Ezek a jelek fogalmak, mint pl. „az ember", „ez az ember egy ember". Ezeknek a „nemeknek", melyek univerzálisak, megnevezése nem természetes, hanem konvencionális.

Mit jelent az, hogy „univerzális"? Kétféle univerzálisról beszélhetünk. Az egyiket természetes univerzálisnak nevezhetjük, mint pl. „ez fáj", „fájdalom". (Manapság empirikus univerzálist mondanánk.) A másik a „konvencionálisan univerzális", annak a névnek a kiejtése, mellyel különböző dolgok valamiben való azonosságát fejezzük ki (ez szép, szépség). Ezek az univerzális szavak nem léteznek a „lelken" kívül (*extra animam*). Nem a természet, hanem a nyelv tulajdonságai.

Az univerzális, maga is egyik értelmében „szingulárius" szó, mivel ugyanaz az „egy" – mondjuk „minőség" – végtelenül sok egyes dologra vonatkoztatható. Azonban nem szinguláris a szó a másik értelmezésében, méghozzá ugyanazért (minthogy gyakorlatilag végtelen egyesre vonatkozik).

Csak az individuális, az egyes létezik. Nincs kijelentés (beszéd) általános fogalmak nélkül, ezek azonban nem létezők, hanem a lélek intenciói. Csak ha az egyesről jelentünk ki valamit, akkor mutat az egyes (pl. Szókratész) egy természetes, nem mentális létezőre.

Ekkor tér rá (*SL* 1/33.) Ockham arra kérdésre, melyet már említettem. Azt mondom, hogy „jelent valamit". De mit jelent az, hogy jelentés? S ehhez szorosan kapcsolódva: mikor igaz egy kijelentés?

Egyrészt akkor, ha az egyesre (szubsztanciára) vonatkozik, s csak akkor, ha az megfelel a referensnek. „Ez egy értelmes lény" – igaz tehát akkor, ha egy emberre mutatok, s ha ez a jelentés, „eszes lény", mindazokra, s csakis azokra, vonatkozik, akik „az ember" (nem létező) kategóriájába

tartoznak. De vonatkozik a „jelentés" (egy más értelemben) magukra az univerzáliákra (általános fogalmakra) is, melyek konvencionálisan számos vagy számtalan egyed hasonló tulajdonságait mondják ki.

Azt mondtam, hogy „létező" – folytatja Ockham. De mit jelent az, hogy létező?

Kétfélét jelenthet. Egyrészt a „Lét" egy kategória, s mint ilyen, transzcendentálisan létező (ma is ezt mondanánk). Ugyanakkor (*QL* 5/21.) hozzáteszi ehhez azt is, hogy a kategóriák, mint a lélek első intenciói, voltaképpen magukkal a létükkel tételezik fel a „máshol" létezőt. (Éppen ebben áll intencionalitásuk.) Azaz a lélek első intenciója valamire vonatkozik, ami nem jel, míg a második intenció csak jelre vonatkozik (uo.).

Másrészt (l. Arisztotelész) kétféle létezőről beszélünk: amiről valamit állítunk, s az, amit állítunk (szubsztancia, illetve akcidencia), továbbá beszélünk valóságosan és lehetőség szerint létezőről. (Az ő példája: az Antikrisztus lehetőség szerint létező.) Mindkettő kimondható. Mindehhez Ockham hozzáfűzi (*QL* 5.), hogy az igazság, mint a gondoltnak a dologgal való megegyezése, ahogy Tamás megfogalmazta (*adequatio intellectus et rei*), a mentális jegyek egységére vonatkozik s nem a „valóságra" (*SL* 2/2.). Az „igaz" vagy a „téves" a tételekre, illetve a tételek egymáshoz való viszonyára vonatkozik, nem a dolgok megismerésére. „Nem ellentmondás, hogy egy bizonyítás igaz lehet anélkül, hogy tudnánk. A kétkedés nem összeférhetetlen egy bizonyítás következtetésével, pusztán lehetősége szerint az" (*QL* 5/6.). (Tudvalévő, hogy Ockham nem elemzi a „mi az, hogy igazság?" kérdését másként, mint a logikába illő értelmezésben. Nem ért egyet Tamás megfogalmazásával, de nem is állít vele szemben egy másik, ugyanilyen általánosságra törekvő, megállapítást.) Feltesz azonban egy rokonkérdést. Mi az, hogy valamit tudni?

Arisztotelész szerint, így Ockham, a szillogizmus az, mely tudáshoz vezet. De beszélni kell az empirikus tapasztalatról is. Azonban tudnunk kell, írja, hogy a képzelőerő (*virtus phantastica*) ugyancsak elő tud állítani egy érzéki tárgyat ugyanúgy, mint az észlelés, mi több, maga az intellektus is képes efféle fantasztikus érzéki tárgyak előállítására. Az ezekre vonatkozó állítások kontingensek, holott evidensek.

Az egyházatyák kijelentéseihez írt kommentárokban (*S*), ebben a leginkább szkeptikus, „eretnek" munkájában, Ockham rátér (vagy visszatér)

a fenti kérdésekre. Ha a fantázia képeiből levont következtetések evidensek is, mi biztosítja azt, hogy szükségszerűek, hogy igazak is?

Nos, ebből az előbb bemutatott gondolatból máris következik az „eretnekség". A keresztény dogmatikából hiányzik egy tudományos állításhoz szükséges evidencia. Többek között azért, mert a következtetésekben szereplő alanyok, illetve állítmányok a fantázia (esetleg intellektuális fantázia) teremtményei, s így az ezekre alapozott ítéletek és következtetések sosem lehetnek szükségszerűek, hanem kontingensek maradnak: azaz vagy úgy vannak, vagy nincsenek úgy. Aquinói Tamás kísérlete a teológiai tapasztalatok (illetve kategóriák) összemosása a tudományosokkal, mondja Ockham, sikertelenül végződött. Mind a tudomány, mind a teológia veszteseként került ki belőle.

Azonnal felmerül, hogy mely kérdések tudományosak (azaz filozófiaiak) s melyek teológiaiak. Ockham szerint olyan problémák, mint Isten létezése, Isten tulajdonságai, azok megismerhetősége, továbbá a lélek halhatatlansága vagy az akarat szabadsága, a világ teremtettsége vagy nem teremtettsége, tudományos (filozófiai) kérdések, s így a racionális gondolkodás tárgyai. Ebben csak egyetérthetünk vele, hiszen mindezek a kérdések az antik filozófiában is felmerültek s majd (ezt persze Ockham nem tudhatta) a modern filozófia egyes nagyjainál a jövőben is fontos szerepet fognak játszani. Teológiai kérdéseknek ő a keresztény vallás hittételeit tekintette. Ezeket a teológiai jellegű problémákat néhol ő is értelmezi, például a keresztény igazság forrásainak címzett dialógusában, így a megtestesülés dogmáját elemezve, vagy azt tárgyalva (*QL*), hogy a velünk született *caritas* feltételezése nélkül az ember megváltható-e.

A kérdés Ockham-féle kezelésének ismertetésére az egyházatyák Petrus Lombardus által összeállított mondásaihoz fűzött kommentárjainak (*S*) rövid ismertetését választom. Ezzel nem távolodunk el az ismeretelmélettől, csupán egy más látószögből tekintünk rá. Még egy előzetes megjegyzést szeretnék azonban tenni. A dolog és a dolog fogalma közé határt építve, Ockham Arisztotelész félreértésével vádolja meg azokat, akik szerint Arisztotelésznél a logika ontológia is volt egyben. Magam részről úgy gondolom, hogy ez nem volt félreértés. Legalábbis a *Metafizikában* Arisztotelész kétségkívül azonosította a szubsztanciát a kijelentés alanyával (*úszia, hüpokeimenon*). Abban csak egyetérthetek azonban Ockhammal,

hogy minden filozófus szíve (illetve elméje) joga másként interpretálni, mint elődei, még azokkal ellenétesen is.

Tekintsünk be tehát röviden az atyák mondásainak Ockham-féle kommentárjaiba (*S*).

Kommentárjainak bevezetésében (Prolog 1/1.) Ockham megállapítja, hogy az intellektusnak kétféle tevékenységét (*actus*) különböztethetjük meg. Az első a megértés (*apprehensio*), mely megismerő képességünk (*potentia intellectiva*) tevékenysége, a másik a megítélés, mely ítélőképességünk (*potentia iudicativus*) tevékenysége. A kettő összekapcsolása, összehangolása, együttműködése a megaragadási képesség tevékenysége. Valaki megérthet valamit, bár sem nem igenli, sem nem tagadja, s így ítélőképessége passzív marad.

Ockham itt megint csak ismerteti a kérdés többféle megközelítését, a rájuk adott válaszokat is, de egyiket sem tartja kielégítőnek. Nem a megkülönböztetésekkel van baja, hanem az értelmezésekkel. Úgy látja, hogy mindezen (részletesen bemutatott) elméletek rossz kiindulópontról érvelnek (Prolog 1/1.). Az a bizonyos „egzisztáló", mely nélkül intuitív (közvetlen) megismerés nem létezhet, mely az intuíció hatóoka, nem valami külső, megismerendő, dolog, hanem saját elménk (intenciója).

A továbbiakban (I. 3/6.) Ockham még egyszer visszatér az előbb bemutatott kérdésekhez, most már az atyák mondásainak értelmezése nélkül, kizárólag saját gondolatainak helyet adva.

Először: az egyest ismeri meg az intellektus, az egyes megismerése (ebben az életben) elsődleges. Másodszor, ez a megismerés intuitív és elsődleges. Nem a „mi ez?", „milyen ez?" a kérdés, hanem hogy „ez van", s hogy ami van, másként is lehetne.

Hadd összegezzem Ockham ismeretelméletének újdonságát.

Az egyes létezése intuitíve evidens. Ezzel aláírta az elsődleges mindennapi tapasztalatot: ha látom, hogy esik az eső, akkor esik az eső. Ugyanakkor értelmezte a fantázia tárgyait is. Ha megjelent nekem Mihály arkangyal, akkor megjelent nekem Mihály arkangyal. Az egyes intuitív tapasztalata, az intuíció, úgy ad számot, hogy „van" arról, ami vagy van, vagy nincsen, lehet, hogy van, lehet, hogy nincsen. De mi ennek az intuíciónak a hatóoka (*causa efficiens*)? A lélek (elme) természetes intenciója. Szemben kései utódjával, Husserllel, Ockham nem használ „zárójelet", mivel

nem tételez megismerhető vagy megismerendő „valóságot", hiszen az egyes (létező) dolgok vagy vannak, vagy nincsenek. Kontingens létezők. De nem azt mondja, hogy „nincsenek".

A fogalmi gondolkodás (mind a megértés, mind a megítélés és az ezekből folyó következtetések) az elme intenciójának termékei, ezek egymásra való vonatkozása lehet szükségszerű. A szükségszerűség nem ontológiai, hanem logikai, nem a dolgokban, hanem az elme tevékenységében keresendő. A „természetben" nincs szükségszerűség, minden egyes véletlenszerű. Csak logikai szükségszerűség létezik, mint a lélek másodlagos intencióinak egymásra való vonatkoztatása.

Az, hogy az univerzáliák csak logikailag „léteznek", azaz jelek, nevek, nem jelenti azt, hogy „puszta" nevek. A lélek intenciója ugyanis természetes univerzális, amennyiben minden ember lelkének vannak intenciói, különben nem lenne eszes lény. Van tehát mégis egy általános (lélek, illetve elme), mely persze egyes, mivel minden egyes embernek van lelke, hiszen ezért „eszes lény", ugyanakkor általános, s mint általános egyes (tudjuk, ugyanezért). Ennek az általánosnak a tételezése nélkül az egész ismeretelmélet összeomlana. A lélek (*elme*) az egyetlen egyes-általános, mely maga nem intenció, nem név, hanem az első intenció oka, nem puszta név, jel, hanem minden név és jel forrása.

Most már látjátok, hogyan alapozza meg Ockham a modern ismeretelméletet. Igaz, még nem látjátok, de látni fogjátok a következő szemeszterben. Jelentős filozófusok sora fogja ilyen vagy olyan módon az „igazság" titkát az elmében, az elme képességeiben, funkcióiban keresni. Látni fogjátok mindennek filozófiai következményeit Descartes-nál, Leibniznél, Kantnál, Hume-nál. Tamás egyetlen zseniális modern követője azonban Spinoza, méghozzá egy hatalmas csavarral. Majd ezt is látni fogjátok.

De hadd térjek vissza Ockhamhoz. Ismeretelméletét elhagyva hadd vessünk egy pillantást etikájára, különös tekintettel az oly sokat vitatott szabad akarat elméletére. Mivel itt a *Quodlibet* gondolatmeneteire hivatkozom, mindig megadom a kérdést, melyre Ockham válaszol.

Mindenekelőtt felmerül a kérdés, hogy a morál olyan tudomány-e, melyre vonatkozó tézisek ésszel igazolhatók. Ockham szerint a jogtudo-

mány esetében nem az, mivel a törvények természete a szokás függvénye, de a maga általánosságban (a pozitív jogtól eltekintve) igen, ésszerűen igazolható (*QL* 2/14.). Mivel igen, felmerül a kérdés, hogy vajon létezik-e erényes habitus (karakter) másutt, mint az akaratban? (*QL* 16.)

A válaszból, ahogy a következő válaszokból is kiderül, hogy „szokás-erkölcsről" van szó, mivel az erkölcsös és nem erkölcsös habitus kritériuma minden esetben mások ítélete, pontosan az, hogy mások megítélése szerint egy habitus vagy cselekedet dicsérendő vagy megrovandó-e. Érdekes módon Ockham Arisztotelészt is így értelmezi. A filozófus szerint, írja, szenvedélyeik miatt senkit sem dicsérnek, sem el nem marasztalnak. (Arisztotelész ezzel szemben magunk és mások iránti felelősségünkről beszél).

Az előbbi kérdéshez kapcsolható a *QL* 3/14. – felveti, hogy vajon csak egy akaratlagos cselekvés tekinthető erényesnek?

Ockham szerint ennek a kérdésnek van egy pozitív és egy negatív olvasata. Mint: semmilyen más cselekvés az akaratin kívül nem lehet szükségképpen erényes. Vagy némely akaratlagos cselekvés szükségképpen erényes.

Az első (negatív) állítás feltétlenül igaz, mivel minden akaratlagos cselekvés is lehet jó vagy rossz, ezt a cselekvés célja determinálja, de a jóakarat maga mindig erényes (l. később Kant). A nem akaratlagos cselekvés lehet erényes, de nem szükségképpen erényes. Végül akaratlagos cselekedetek lehetnek Isten akaratának kifejeződései, ezek nem erényesek (minthogy nem a cselekvőtől függnek).

A másik (pozitív) értelmezésre adható első válasz, hogy egyetlen tett vagy habitus sem szükségképpen erényes (pl. Isten is determinálhatja, nem a cselekvő s ebben az esetben a cselekvő habitusának nem kell erényesnek lennie). De egy olyan tett, melyet Isten szeretete (önmagáért) determinál, mondható szükségképpen erényesnek, mivelhogy nem lehet vétkes. Végül is csak az akarat szokása (az erényes tett megszokása) szükségképpen erényes, mivel minden más szokás egyaránt hajlamos dicsérendő és megrovandó tettek elkövetésére. (Sosem kérdezi, hogy ki az, aki dicsér, ki az, aki megró, ahogy ezt a „klasszikus" görögök tették.) (*QL* 3/14.)

A szenvedélyekre vonatkozóan majdnem teljesen „a Filozófust" követi. De csak majdnem. Azt állítja ugyanis, hogy a szenvedélyeket testi szoká-

sok váltják ki, s mint olyanok az akarat anyagai és tárgyai. Arisztotelész az affektusokat, mint düh vagy félelem, is a „szenvedélyek" (*pathé*) közé sorolja, mi több, ezeket állítja elemzése középpontjába. Ezeket nehezen lehetne pusztán, vagy akár elsősorban, a „testhez" kötni. Nem is teszi ezt következetesen Ockham sem, mikor a test szokásairól beszél, ahogy az intellektus szokásairól is, de nem tartja igazolhatónak, hogy az észleléshez kapcsolódó viselkedés eseteiben megszokásról beszélhessünk.

Arra a kérdésre, hogy vajon nem a szokás-e minden cselekvés elégséges oka, nemmel felel, minthogy az első cselekvés megelőzi a szokást. De egy tettnek lehet a szokás az elégséges oka.

Új kérdés (*QL* 4/19.). Vajon minden következménynek van egy cél-oka?

Nos, hogy erre a kérdésre megnyugtató választ adjon, Ockhamnak előbb válaszolnia kell a maga által feltett kérdésre: mi az, hogy cél-ok? Hogyan lehet egy cél hatóok egyáltalán?

Nos, feltételezhetjük, hogy a cél-ok semmi más, mint a cselekvő célja, az, amit szeretne elérni, az, amire vágyik, amit szeret. Ebben a felfogásban a cél-ok a cselekvés hatóoka is lehet egyben, feltéve, ha az ember azért cselekszik, mint ami miatt cselekszik. De a nem létező cél is lehet az, amire vágyunk.

De – teszi hozzá – ez az érv nem meggyőző. Így például gyűlölhetek valakit, s ezért teszem, amit teszek, pl. pofon vágom. De nem mondhatom, hogy ő vagy akár a pofonvágás lett volna a cél-okom. De azt tudom, hogy mi a hatóokom (gyűlöletem). Fordítva, az is lehetséges, hogy valaki szeret valakit, de ebből nem következik célirányú tett. A korábbi érvelés – teszi hozzá Ockham – már azért is sántít, mert kizárólag egy emberi eszes, akaratlagos cselekvő esetében értelmezi a kérdést. Azonban mi van a természetes okok esetében? Vajon ott is egybeeshet a cél-ok és a hatóok? A válasz erre az lenne, hogy a természetes cselekvőknek nincs a teremtett akarat által kezdeményezett végcélja, csak olyan célja van, amelyet előre megtervezett Isten, a legfőbb cselekvő. Ez különben az intencionálisan cselekvő esetében is igaz. Bármilyen céljai vannak is egy akaratlagosan cselekvőnek, nem a végcél szempontjából tűzi ki céljait, mert a végcélt Isten jelöli ki. De erről a végcélról nem mondható el, hogy ez lenne a cselekedetek hatóoka is egyben. (Mi a véleményetek minderről? Ti például egy végcél szempontjából tűzitek ki céljaitokat? Ti úgy gondoljátok, hogy

céljaitok egyben tetteitek hatóoka vagy nem? Sokszor kérdik meg akár tőletek is, hogy mi az élet célja? Ti erre hogyan válaszolnátok?)

Kérdés: szükséges-e akkor a cél-ok feltételezése? A válasz: igen, mivel mindennapjainkban éppen úgy rákérdezünk a cél-okra, mint a hatóokra, pl.: „Miért (mi célból) harcolnak ezek az emberek?" (Az ő példája.) A kérdés maga is feltételezi, hogy az emberek nem véletlenül teszik azt, amit tesznek. Ha nem így lenne, nem is tévedhetnénk.

Ha az ember végcélját Isten, azaz a Gondviselés határozza is meg, minden egyes célját s annak megvalósítását vagy elkerülését a cselekvő eszes lény maga dönti el. A választás maga a hatóok s szabad, amennyiben az ember másként is választhatna, mint ahogyan választ. Összeeshetik a cél-okkal, de nem is. De akár így, akár úgy, az eszes lény szabadon választ a lehetséges cselekvések között, s választása attól (is) függ, hogy milyen az akarata, hogy jó-e, azaz habitusa jó-e (azaz dicsérendő-e). Végső soron azonban az emberi cselekvés kontingens, beleépül a „dolgok", a természetes okok és okozatok kontingens láncolatába. „Szabadságnak azt az erőt nevezem, amellyel kontingens módon tudok dolgokat létrehozni úgy, hogy képes vagyok egy hatást kifejteni, vagy ki nem fejteni, kizárólag ennek az erőnek a segítésével." A „természetes" véletlen különbözik a szabadon létrehozott véletlentől, de a kettő egybe is eshet (*QL* 1/16,17.). Mint elöljáróban már megjegyeztem, ebben és ennyiben Ockham pelagiánus.

Néhány szót azért ejtenék Ockham nem „tudományos", hanem „teológiai" fejtegetéseiről is. A *Quodlibet*ben számos teológiai kérdést tesznek fel, s ezekre Ockham sorra megadja saját válaszát. Többek között olyan kérdések, mint hogy a szellem szenved-e a purgatóriumban, vagy hogy tud-e mozogni egy angyal a vákuumban, hogy vajon az angyal lényege különbözik-e lététől, vagy hogy az angyalok képesek-e meglátni gondolatainkat és akaratunkat? A kérdések, azaz inkább a válaszok, olyankor polemikusak, bár én nem tudom, hogy mikor kivel polemizálnak. Egy középkori filozófiában járatos teológus biztos fel tud benneteket világosítani. Néha azonban én is kapiskálom a választ. Mint mikor pl. annak arra a kérdésére, hogy a Szűzanya akár egy pillanatra is részesülhetne az eredendő bűnben, s ő tagadja ennek lehetőségét is, Ockham kétségkívül Tamással polemizál.

Megígértem nektek, hogy néhány szót szólok még ebben az előadásban a Páduai Marsilióról is. Ő talán az első politikai filozófus, s a *Defensor Pacis* az első középkori politikafilozófiai mű. A Dante *Monarchiá*ját ugyanis én nem tekintem annak.

Azért említem meg Páduai Marsiliót Ockham nyomán, mert ugyanazt a politikát folytatta, mint ő, s munkássága utolsó szakaszában ugyanott is. Ő is az egyházi nyomás elől menekült Münchenbe, ő is Lajos császár oltalma alá helyezte magát, csak néhány évvel később.

Marsilio nem „botcsinálta" politikai filozófus volt, hanem vérbeli. Arisztotelész művei közül mindenekelőtt a *Politiká*ra támaszkodott, annak a szellemében gondolkozott, már amennyire ezt a korszellem megengedte. Ha modern kifejezéssel akarnám könyvének egyik fő tézisét leírni, az egyház és az állam (*civitas*) szétválasztására tett javaslatot. A pápaság, s az egyház általában, foglalkozzon a lelkek békéjével és ne törjön világi hatalomra. Addig nem lesz béke, amíg az egyház politikai hatalmat vindikál magának. A politikai hatalom legitim letéteményese ugyanis a polgárok közössége. Az ember természeténél fogva politikai lény, így hát mi sem természetesebb annál, minthogy a laikus emberek döntsenek politikai kérdésekben. Ha ez megtörténik, ha az egyház feladja a világi hatalmat, akkor megvalósul az örök béke.

Miközben Marsilio ezeket írta, már Petrarcát „koszorús költővé" koronázták Rómában. Így ott (a költészetben) már a kora reneszánsznál tartunk, míg a filozófiában egy ideig még a kései középkorban. De megismétlem, nem „sötét" középkorról beszélek, már csak azért sem, mert a máglyák majd csak ezután kezdenek Európa-szerte égni, s az inkvizíció amúgy istenigazából majd csak ezután lép működésbe. Annyiban beszélek „középkorról", amennyiben a filozófia nyelve, szerkezete, kérdésvilága ekkor még tradicionális. Még annak a két „marginális" zseninek az esetében is, akikről a következő előadásban fogok nektek mesélni.



HETEDIK ELŐADÁS

Az „iskolán" kívül. Rendhagyó zsenik a késő középkorban: Ramon Llull (Raimundus Lullus) és Eckhart mester

KEDVES HALLGATÓIM!

Már eddig is benne jártunk a késő középkorban, úgyhogy időben nem foguk „előre" mozdulni. Az „iskolát" (a skolasztikát) azonban magunk mögött hagyjuk. Nem mintha nem lettek volna a skolasztikának ezek után is neves követői, még olyanok is, akik hatottak az újkori filozófusok egyikére-másikára, hanem azért, mert a filozófia „fővonala" más irányba kezdett elmozdulni.

Azt mondtam, „rendhagyó", de maga ez a szó is magyarázatot igényel. Rendhagyó annyiban, amennyiben nem követi a középkori filozófia stílusát. Nem logikai következtetésekre épül (bár nem is logikátlan), nem vonultat fel ellenvéleményeket, hogy azokat sorra megcáfolja. Azonban ne gondoljatok „egyenes vonalú" fejlődésre. A korábbi demonstratív gondolkodástípus majd még visszatér, már modern köntösben, ahogy Llull vagy Eckhart gondolkodás- és előadásmódja is vissza-visszatér – egészen Kierkegaard-ig és tovább.

Akikről ebben az előadásban beszélni fogok, a múlt órán bemutatott gondolkodókkal majdnem egy időben éltek: Llull kissé korábban, Eckhart kissé később született. Mi több, Eckhartnak ugyanazzal a pápával

(XXII. János) volt konfliktusa, mint Ockhamnak, s könnyen találkozhatott volna Páduai Marsilióval is.

A említett filozófusok mind a kolduló rendekhez, azaz ferencesek vagy dominikánusok közé tartoztak, noha a világuk mégsem volt azonos. Sem földrajzi, mint Llull esetében, sem filozófiai értelemben, mint Eckhart esetében. A skolasztikus filozófusok közül egyik sem ihlette meg őket különösképpen, s amennyiben talán mégis, ez a hatás marginálisnak tekinthető. Inkább ők ihlettek meg néhány kora reneszánsz filozófust.

A nyelvválasztás is összekötötte őket. Llull elsősorban az anyanyelvén, katalánul írt, illetve arabul, néha latinul. Eckhart írt latinul, de prédikációi csak német nyelvű írásokból maradtak ránk. Költők már eddig is írtak anyanyelvükön, de elméleti munkáikban tartották magukat a közös latin nyelvhez. Így Dante a monarchiát tárgyaló könyvét, szemben az *Isteni Színjáték*kal, latinul írta.

Vágjunk tehát bele.

Be kell nektek vallanom, hogy ami Ramon Llull műveit illeti, „egykönyvű" vagyok. Minden írását Anthony Bonner angol fordításában olvastam, s az ő fordítói, illetve szerkesztői információit (ha nem is értelmezéseit) vettem át. Llull összes művei katalán nyelvű kiadásának olvasásához hiányzik a nyelvismeretem. Aki közületek ért katalánul, vagy akár arabul, arra kérem, hogy ellenőrizze az itt elmondottakat.

Llull Palmában született Mallorca szigetén, ami ekkor még nem számított divatos nyaralóhelynek. Érdekes hely azonban annál inkább. Abban az időben Mallorca Katalóniához tartozott (mint ahogy pl. Montpellier is) és egy etnikailag, nyelvileg, vallásilag vegyes népesség lakta. Katalánon kívül beszéltek itt spanyolul, provence-i nyelven és arabul. Lakóinak többsége keresztény volt, de éltek ott muszlimok is, főleg, de nem kizárólag, mint rabszolgák, ahogy zsidók is, az utóbbiak főleg, de nem kizárólag, mint kereskedők vagy „értelmiségiek" (orvosok). Mindezért a „másság" nem volt titokzatos Llull számára.

Llull életét, ha másból nem, önéletrajzából ismerjük. Mint minden filozófus vagy vallási újító önéletrajza, természetesen az övé is azzal kezdődik, hogy tévelygett, rossz, profán úton járt, míg meg nem világosodott, míg meg nem találta azt az utat, mely a világ legjobb könyvének megírásához vezette.

A skolasztikus filozófusoknak nem voltak látomásaik, még álmukban sem szólt hozzájuk a Megváltó. Nem tettek csodákat. Az egyháznak sok fejtörést is okozott, hogy Aquinóit minek az alapján lehet egyáltalán szentté avatni? Ilyen fejtörést Llull nem okozott. Nemcsak egyetlen sorsfordító látomása volt, hanem ismétlődően számos. Persze, az is igaz, azt, hogy mi látomás, s mi nem az, nehéz eldönteni. Azt, hogy valaki egy hegy tetején hirtelen meglátja, megtudja, megérzi, hogy mi az élete voltaképpeni hivatása, intuíciónak vagy ihletnek is lehetne nevezni. Nem a megnevezésen múlik. Egy autentikus élmény azonosítása, s ezzel megnevezése, mindig egy kor kulturális nyelvén történik. Megvilágosodás, intuíció, ihlet, látomás, mindezek már egy kulturális szöveg fogalmai, nem maguk az élmények, amelyeket e fogalmak értelmeznek. A skolasztikus bölcsek, szintúgy jó keresztények, kulturális szövege a logika volt. Így jutottak el érveléssel az ő igazságukhoz.

Llull jó családba született, az udvarnál segédkezett, megnősült, két leány apja volt, önéletrajza szerint így „herdálta el" napjait. Éppen egy hölgyhöz írt egy szerelmes verset (a trubadúrok divatosak voltak Katalóniában), amikor jobbján megjelent Jézus Krisztus a kereszten, a levegőben lebegve. Másnap, amikor versét befejezni készült, Jézus megint megjelent ugyanúgy és ugyanott. Amikor ez már ötödször történt meg, megdöbbent, s azon kezdett töprengeni, hogy mit kellene Krisztus szolgálatában tennie? Addig töprengett, amíg rá nem jött, hogy Krisztus milyen feladatot szán neki. Ez pedig nem volt más, mint a hitetlenek megtérítése. Mindezek után egy fényes jelenés arra intette, hogy írjon egy könyvet, „a világ legjobb könyvét", a hitetlenek ellen.

Hogy ezt megtehesse, meg kell változtatnia életét. Először szét kell osztania vagyonát, azután meg kell szereznie azt a tudást, amely nélkül nem tudta volna feladatát teljesíteni. Azok a könyvek, amelyeket ebből a célból elolvasott: a Biblia, a Korán, a Talmud, Platón és Arisztotelész némely műve, továbbá El Benghali logikája. Orvosi és más „természettörténeti" könyveket is tanulmányozott, így pl. Avicennát. Semmi sem mutat – a 20. század végéig tartó kutatások szerint – arra, hogy a skolasztikus irodalomból bármit is tanulmányozott, olvasott volna. Az sem tudható, hogy vallásközi dialógusának megírásakor két jelentős elődjét, Jehuda Halévit vagy Abélard-t ismerte volna. Azonban, mivel a vallásközi dialógus ismert

gyakorlat volt, s így a király is szervezett egyet Barcelonában, ahol a zsidó álláspontot nem kisebb személyiség, mint Nahmanidész (Ramban) képviselte, Llullnak nem is volt szüksége efféle szövegekre.

A könyvek olvasása mellett legfőbb feladatának azt tekintette, hogy megtanuljon arabul, nem csak beszélni és olvasni, hanem írni is. Megtéríteni ugyanis csak azokat a szaracénokat lehet, akikkel beszélni tud. Arab beszéde tökéletesítése céljából vásárolt egy arab rabszolgát is.

Ekkor (*Vita coetanea*, Jelenkori élet, III/14.) kerül sor a második megvilágosodásra (ami ebben az esetben valóban intuíció), amikor hirtelen felviláglott az elméjében, hogy milyen legyen is az a könyv, az újdonság, az igazság, amely a céljához vezet. Ez egy olyan „ars", azaz művészet, illetve tudomány, amely képes az egész világ leírására. (*Ars major, ars generalis.*) Egyelőre röviden csak annyit, hogy ez a felfedezés, Llull logikája, nem logika, hanem kombinatorika, egyfajta egyetemes jelnyelv. A misztika és a matematika egyfajta ötvözete. A logika művelői ezen csak mulattak, Brunótól Leibnizig sokan komolyan vették, míg manapság egyesek szerint Llull ezzel lényegében a komputer eljárását fedezte fel. Akármi is ez a „művészet", legyen bár a ráció és a misztika tökéletes ötvözete vagy sem, ez volt az eredeti, autentikus Llull mű, amely híressé tette a reneszánszban, nem pedig a szűkebb értelemben vett filozófiai művei. Miközben „művészetén" dolgozott, megtapasztalt néhány újabb látomást is. Így például egy bárány megáldotta, egy olyan bárány, akiről senki sem tudott, akit senki sem ismert. (Azért mondok „amelyet" helyett „akit", mert világos, hogy Krisztus áldotta meg hősünket bárány alakjában.)

Nem követem tovább (legalábbis nem részletesen) az önéletrajzot. Egy látomás (fényes csillag, mely hozzá szólt) hatására hősünk belépett a franciskánusokhoz, azután ugyanazon látomás ismétlődése nyomán átlépett a dominikánusokhoz. Amikor arab területen téríti a muszlimokat az igaz (keresztény) hitre, egyesek megsokallják, bebörtönzik, de közben fűt-fát ígérnek is, ha áttér az igaz (muszlim) hitre. Számtalan feleséget, pénzt, birtokot, állást, vagy amit csak kíván. Ő, persze, nem vált hűtlenné az igaz (keresztény) hithez, de azt megígéri a muszlimoknak, hogy egy dialógusban az ő érveiket is pontosan fogja előadni. Ezt, mint tudjuk, meg is teszi.

Ha nem sikerült is senkit sem megtérítenie, Llullnak valami mégis sikerült: a talán első nyelviskola, illetve műhely, megalapítása. Emlékeztek, hogyan panaszkodott Roger Bacon amiatt, hogy senki sem ért meg egy idegen nyelvet, mindenki fordításban olvas, s a fordítás maga is értelmezés? Llull vissza akarja adni az embereknek a saját „eredeti" szövegértelmezés képességét azzal, hogy a szöveget az eredeti nyelven olvashassák.

Elöljáróban még az is megjegyezném, hogy Llull volt az első modernnek nevezhető regényíró. Két regényt is írt. A *Felix* című regényéről később még ejtek egy néhány szót. Népszerűvé azonban a reneszánszban az ő nevén kiadott, de nem általa írt, traktátusok révén vált. Az egyik ilyen hamisítvány egy alkémiát propagáló írás volt, mely az aranycsinálás fortélyára tanította az olvasót. Ennek köszönheti Llull a titokzatos alkimista hírnevét. A másik, szintén nagyhatású, de érdekes hamisítvány, egy kabbalista mű volt, Pico della Mirandola egyik kedvelt forrása. Hatott különben a reneszánszban az igazi Llull is, különösen Cusanusra, aki azonban csak ritkán hivatkozott rá, mivel az egyház Llull számos tézisét még a 14. században eretneknek nyilvánította, s tanítását a párizsi egyetemen is betiltották. Az „ars" is talált követőkre, főleg Giordano Bruno személyében. Mindezekről majd a maguk helyén és idejében beszélek.

Az „ars"-ról, azaz a Llull kitalálta kombinatorikáról be kell vallanom, hogy nem értem, azaz nem vettem magamnak a fáradtságot, hogy megértsem. Tanítványa hagyta ránk a rejtvényt, méghozzá egy gyönyörű kódexben, számos táblázattal és képekkel illusztrálva. A kódex facsiміléjét láttam is a karlsruhei könyvtárban, esztétikailag is különleges és megragadó. De ebből sem értettem meg.

Ramon Llull legelterjedtebb és filozófiailag legfontosabb műve (már a középkorban is készült belőle latin, francia és spanyol fordítás) a már említett vallásközi dialógusa, *A pogány és a három bölcs férfiú könyve* volt. A vita a középkorban a szokásos felek (zsidó, keresztény, moszlim) között zajlott s az érvelésekben is sok volt a közös vonás (ami nem csodálható). Az is közös volt közte és a vallásközi dialógusok többi szerzője között, hogy a vita csak a monoteista vallások között folyhatott, azaz „pogány" nem vehetett részt magában a vitában. Ő csak a meggyőzendő szerepét játszhatta. Ahhoz ugyanis, hogy úgy vitatkozzunk egymással, hogy vitánk-

nak eredménye is lehessen, meg kell egyeznünk egy pontban, egy tételben, egy feltétlen igazságban, amelyre minden érvet ellentmondás nélkül vissza tudjunk vezetni. Az egyetlen Isten létezése a monoteista vallások közös „alapja", minden érv erre az alapra vonatkozik. Mint rögtön látni fogjátok, Llull esetében két közös „tétel" tölti be ezt a szerepet: Isten léte és a test feltámadása.

Llull azonban egy lényeges kérdésben élesen eltér elődjeitől és utódjaitól. A középkori vallásközi dialógusokban minden fél udvarias, tiszteli a másik nézetét, vallását, és sosem tulajdonít olyasmit a másiknak, amit a másik nem tulajdonít önmagának. Azaz a tolerancia alapérték. Ugyanakkor nem tilos egymást kritizálni, s a végén kiderül, hogy melyik vallás a legigazibb. A zsidó szerzőnek a zsidó, a keresztények a keresztény (muszlim vallásközi dialógusról nincs tudomásom).

Ebben a lényeges pontban Llull egyedülállót alkotott, amivel előlegezte Lessing *Bölcs Náthán* című színdarabjában a három gyűrű meséjének értelmezését. (Maga a három gyűrű története már Bocaccio *Dekameron*jában is szerepel.)

Mindenekelőtt: a pogány, akit a három bölcs meg óhajt győzni, azt a feltételt szabja, hogy mindegyik úgy védje meg a saját vallását, ahogy akarja, de a másik ebbe ne szóljon bele, ne bírálja. A pogány magának vindikálja a jogot, hogy kérdéseket tegyen fel, s hogy végül eldöntse, melyik vallás az igazi. De mikor végül erre kerülne a sor, a három bölcs nem várja meg a döntést. Kijelentik, hogy ezt ők nem akarják hallani. Nekik örömük ugyanis a vitatkozásban van, ne döntse el senki, hogy kinek van igaza. (Ez még Lessingnél is jobb!)

A történet, befejezésével együtt, megvilágítja a Llull lelkében rejlő „kettősséget". Egyrészt ő az a dominikánus, aki életcéljának tekinti a szaracénok megtérítését. Ugyanakkor azt szeretné, ha egyetlen monoteista vallás létezne. „Oh, milyen nagy szerencse is lenne, ha mindenki, minden ember a földön egyazon hit és vallás szerint élne, úgy, hogy megszűnne a harag, a rosszakarat, a gyűlölet az emberek között, amelyek nem másból, mint a hitek és a szekták különbözőségéből erednek. Ha csak abban egyeznének meg, hogy csak egy Isten létezik, a Teremtő, hogy minden nép egy néppé egyesüljön, minden nép a megváltás felé vezető úton egy hitben és egy vallásban dicsérné az Urat, Istenünket." Mintha Lessinget vagy

Kantot olvasnám. (A könyv prológusából vett részletet angolból fordítottam.) Ez nem következmény nélküli kijelentés, minthogy, mint rögtön látni fogjátok, a könyv első része erről a közös, egyetlen, vallásról szól. Azaz, akárhogyan döntjük is el, hogy melyik vallás az „igazibb", az Igazság az, ami minden vallásban közös.

Ramon Llull nagy mesélő, nemcsak regényeiben, hanem ebben a dialógusban is egy történetet beszél el. Hol volt, hol nem volt, volt egyszer egy pogány, aki rosszul érezte magát a bőrében. Eldöntötte, hogy vándorútra kel. Szebb és szebb tájakon vándorolt. Llull leírja a folyó szelte völgyet, majd felsorolja a fákat, madarakat, állatokat (többek között a középkori Európában ismeretlen gazellát), virágokat, hangokat, illatokat. Eleinte pogányunkat mindez gyönyörrel tölti el, de aztán hirtelen felötlik benne, hogy mindez elpusztul, minden mulandó, meghal. S hogy ő is halandó. Elfogja a halálfélelem, még a táj szépségét sem tudja többé élvezni. Kétségbeesésében földre borul és zokog.

Hogy, hogy nem, miközben a pogány hiába keres halálfélelmére vigaszt, három bölcs ember – egy zsidó, egy keresztény és egy szaracén – barátságos beszélgetésbe elegyedve elhagyja a várost, ugyanarra a gyönyörű vidékre ér, mint a kétségbeesett pogány. Ott, a forrás mellett ül egy szépséges hölgy, s mellette öt virágba borult fa. A három bölcs megkérdezi a hölgy nevét, mire ő így válaszolt (a latin verzióban): *Sapientia*. A három bölcs ekkor arra kéri, hogy magyarázza meg nekik, mit jelent ez az öt fa és a rajtuk bimbózó virágok.

Az öt fáról s a rajtuk lévő virágokról leolvashatjuk az egyetlen igazi hitet, mely nem a tekintélyekre, hanem az észre (*sapientia*) van alapozva, mondja a hölgy. Két dolog bizonyítható ezekkel a fákkal és virágokkal: az egyetlen Isten létezése s a test feltámadása. Az első fa virágai a nem teremtett erények, a második fa virágai a teremtett erények, a harmadik fa virágai erények és vétkek, a negyedik fa virágai a teológiai erények, az ötödik fa virágai az erényeket tagadó „saját" bűnök. Nos, mindezek az erények és bűnök „kombinálva vannak": melyik fér meg melyik másikkal, melyik tartozik szükségképpen melyik másokhoz, melyik nem fér meg ezzel vagy azzal a másikkal stb. Hadd mondjak egy példát. Az első fa, tudjuk, a nem teremtett erények fája, tehát Isten attribútumainak virágait hordozza, mint Jóság, Nagyság, Hatalom, Bölcsesség, Szeretet, Tökéle-

tesség, Végtelenség. Ezek (heten) mind harmonizálnak egymással. Kombinációik a fa virágai. A második fa, mely a teremtett erényeket hordozza, persze a nem teremtett erények virágait is élteti, megint másfajta kombinációban. Mondjuk: bölcsesség–bátorság, jóság–mértékletesség, hatalom–bátorság, tökéletesség–szeretet és így tovább.

Ebben a kombinatorikában Llull számos hagyományos érvet is bevet (pl. érvel a végtelen regresszus ellen, amit mi már Arisztotelésztől és Tamástól is ismerünk, bár Llull tőlük nem vehette át). Vannak érdekes megfigyelései, mint pl. a hit dicsérete esetében. Szerinte az ember hihet valamiben és szerethet valamit, amit nem képes megérteni, de ez a hit ugyanakkor felkelti benne a megismerés vágyát s ez végül a nem ismert, a nem értett megismeréséhez, megértéséhez is vezetheti.

Körülbelül már látjátok ti is, hogy miről van szó. A kombinatorika (öt fa és virágai) segítségével a három bölcs (azaz Llull) megismerteti a pogánnyal Istent, Isten tulajdonságait, az erényeket és bűnöket és a test feltámadását. A pogány most már nem mélabús, örvendezik, megtalálta azt, amit vándorútján keresett.

Ezzel a könyv be is fejeződhetne, de éppen csak most kezdődik el.

Miután mindhárom bölcs ugyanazt képviseli, miért három különböző vallásban képviselik ezt? Melyik közülük az „igazi"? Ezek után kezdődik a „vallásközi vita" – alapjában vita nélkül. Ki kezd? A legrégebbi vallás. Tehát keletkezési sorrendben ismerteti a három bölcs a vallását: a zsidóság, a kereszténység, az iszlám (szaracén). Miután az első könyv bemutatta az Igazságot (ami a három vallásban közös), Llull most tér rá az Igazság különböző értelmezéseire a három monoteista vallásban. Ez úgy történik, hogy mindhárman sorjában egy-egy virágot szednek le az öt fáról és azt értelmezik. Mindebből csak egy kis ízelítőt tudok nektek adni.

A második könyvben tehát a zsidó bölcs beszél. A zsidóságnak, így Llull, nyolc hittétele van: 1. Egy az Isten (örök, mindenható, tökéletes, szerető, igazságos stb.). 2. Ő a világ teremtője. 3. Isten Mózesen keresztül adott törvényeket. 4. Isten el fogja küldeni a Messiást, hogy felszabadítsa népét a szolgaságból. 5. Feltámadás. 6. Az utolsó ítélet: Isten bíráskodik jók és rosszak felett. 7. Isten szentsége. 8. A pokol létezése.

Llull (a zsidó bölcs szavain keresztül) azt is bemutatja, hogy a zsidóságban nincs dogmatika, s így az 5–8. hittételt teljesen különbözőképpen

értelmezik. A zsidó bölcs felsorolja a különböző zsidók különböző értelmezéseit, s közöttük a sajátját. Pl. egyes zsidók nem hisznek a test feltámadásban, mások azt állítják, hogy a test csak a Messiás eljövetelekor támad fel, mások inkább a lélek halhatatlanságában, de nem a test feltámadásában hisznek. Egyesek nem hisznek a pokolban, mások azt mondják, hogy maga földi élet a pokol, megint mások, hogy az él a pokolban, aki elveszti Istenét. A zsidó bölcs hivatkozik a Talmudban található különböző értelmezésekre is. Meg is jegyzi a pogány, hogy csodálkozik, hogy ugyanazon vallás követői olyan különbözőképpen gondolkoznak a leglényegesebb dolgokról. Mire a zsidó azt válaszolja, hogy a zsidók olyan nagyon vágynak felszabadulásra (a Messiásra) ezen a világon, hogy nem nagyon gondolkoznak a másvilágon.

A zsidó előadása részben filozófiai, részben történelmi. S ennek megfelelően a pogány kérdései is erre a két pontra irányulnak. A filozófiai kérdések minden monoteista vallásra vonatoznak, s már többször találkoztatok velük. Pl. mi a bizonytéka annak, hogy nem több isten létezik? Lehet-e a semmiből teremteni? Hogyan létezhet gonosz az Isten teremtette jó világban? Fognak-e a túlvilágon az emberek evilági tapasztalataikra emlékezni? Fognak, mondja a bölcs zsidó. (Ez egy alapvető kérdés, minthogy az ember individualitása, szubjektív identitása, emlékeiben van.) Mivel a válaszok végső soron kielégítik a pogányt, ezekre a gondolatokra, tételekre a keresztény és a szaracén bölcs előadása közben nem fog újra rákérdezni.

A zsidó előadásának „történelmi" része a zsidóság sorsát ecseteli. A Messiás fogja kimenteni a zsidóságot a fogságból, amelybe vettetett. Harmadszor esik fogságba ez a nép, az első kettő érthető, az utolsó, mely már ezerkétszáz esztendeje tart, nem érthető. Az egyes zsidó könnyen lehetne szabad, ha elhagyná zsidóságát, azaz a Törvényt, de akkor feladná Istenbe vetett bizalmát is. Minél kevésbé értjük szolgaságunk okát, annál nagyobb a hitünk Istenben, a Törvényben és a Messiás eljövetelében. (Állítólag ezt az érvet a szerző Nahmanidésztől kölcsönözte.)

Mire a pogány felteszi a jogos kérdést, hogy ő, aki ma szabad ember, amennyiben a zsidóságot választaná, ezzel a szolgasorsot is választaná? Erre a kérdésre a zsidó bölcs nem ad választ.

A harmadik könyvben a keresztény bölcs adja elő érveit.

A keresztény bölcs keresztet vet, majd az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében kezdi el mondandóját.

A kereszténység 14 tételben hisz. (Ez, mint egyesek közületek tudják, a *Credo*.) A hittételek közül 7 Jézus Krisztus istenségére, 7 emberi természetére vonatkozik. (Erről Llull külön könyvet is írt.) A keresztény bölcs tehát végigmegy a Credo hittételein, mindig a fákról szedett „virágokat" követve. A legnagyobb teret a Szentháromság igazolásának szenteli, hiszen éppen ez az a leglényegesebb pont, ami a kereszténységet mind a zsidóságtól, mind az iszlámtól megkülönbözteti.

A pogány a kereszténynek teszi fel a legkevesebb kérdést, a szaracénnak a legtöbbet.

Jézus Krisztus isteni természetére vonatkoznak a következő hittételek, mondja a keresztény bölcs: az, hogy egy az Isten, hogy az egyetlen Isten Atya, Fiú és Szentlélek egy személyben, hogy teremtő és hogy újrateremtő s hogy megszentelő. Emberi természetére, hogy a Szentlélek nemzette, Szűz szülte, keresztre feszítették, leszállt a pokolba, felemelkedett a mennybe s visszajön az Ítélet napján, hogy ítélkezzék jók és rosszak felett.

A keresztény bölcs a Szentháromság bizonyítására szánja a legtöbb teret, s ez az a kérdés, melyhez ebben a beszédben a legtöbb filozófiai kérdés kapcsolódik. A Szentháromság ugyanis nála is, ahogy korábban Ágostonnál, később, mint a következő szemeszterben látni fogjátok, Hegelnél, kitüntető filozófiai szerepet játszik.

A bizonyítás, mint minden esetben, számos „virág" szempontjából történik, a mindenhatóság, a tökéletesség, a jóság, a nagyság, a szeretet, a tökéletesség, a bölcsesség, tehát a mind a különböző isteni attribútumok és azok kombinációinak szempontjából. Például: minthogy egy teremtmény sincs kezdet nélkül, Isten sem tud semmit kezdet nélkül teremteni. De Isten, aki örök, azaz kezdet nélkül való, képes teremteni kezdet nélkül, mivel benne fogantatik a Fiú, aki szintén kezdet nélküli. Ha Isten nem tudna kezdet nélkül teremteni, nem lenne nagyobb minden teremtményénél. Ezzel az érveléssel utasítja vissza a pogány ellenvetését, mely szerint az apa mindig a fiú előtt van, azért apa. A két régiót, a földit és a mennyeit, nem szabad összehasonlítani.

Vagy: az ember teremtésének két célja volt, egyrészt, hogy szeresse Istent, másrészt, hogy részesüljön az isteni fényességben, méghozzá vég

nélkül. Más megközelítésben: a Szentháromság a legnagyobb hit és a legnagyobb remény megtestesítője, minthogy mindkettő erejét megháromszorozza.

Erre a bizonyításra a pogány annak a kételynek ad hangot, hogy amennyiben ezt a tételt elfogadnánk, akkor, ha feltesszük, hogy Isten nem három, hanem négy, esetleg végtelen lenne, mind a hit, mind a remény szintúgy (és jobban) megsokszorozódna. Mire a keresztény bölcs úgy válaszol, hogy a maximálisnál nincs több, csak kevesebb. Ha tehát Isten háromnál több lenne, akkor mind a hit, mind a remény kevesebb lenne. Továbbá (a megismerés vonatkozásában) a háromság több, mint a homogén egység, erősíti a megértés képességét, magának Istennek megértését is, akkor is, ha kevésbé is értjük meg. Ahogy könnyebb megérteni egy növényt, mint egy követ, egy állatot, mint egy növényt, az embert, mint egy állatot – mivel „több van bennük". Ugyanakkor, s ugyanazért, több marad érthetetlen a növényben, mint a kőben, az állatban, mint a növényben, az emberben, mint az állatban. (Llull itt a Szentháromságra vonatkoztatja azt a filozófiai felismerést, hogy minél többet tudunk, annál inkább tudjuk, hogy mennyit nem tudunk.) Vagy: ha isten nem lenne Háromság, akkor nem lehetne belső tevékenysége. Belső aktivitás minden élőlényt jellemez, már a növényeket is. Isten nem lehet „kevesebb" élő teremtményeinél, tehát kell, hogy legyen belső aktivitása. (A belső aktivitás egy alapvető filozófiai kérdés, az „élet" mint olyan jellemzője.) Ha Istenben nem lett volna belső aktivitás a teremtés előtt, akkor nem teremthetett volna élőlényeket, amelyekre a belső aktivitás jellemző. Isten azonban mindenható stb. Továbbá: Isten az embert a maga képére teremtette, s az ember is háromság: test, lélek s e kettő kapcsolata is ebből következik. A gondos pogány azt is megkérdezi, hogy a Szentlélek miért ered mind az Apától, mind a Fiútól s nemcsak egyiktől. Ezt az eretnekséget sugalló tételt Llull persze visszautasítja.

A második kérdéscsoport az eredendő bűnnel kezdődik. Mielőtt még a megváltáshoz érkeznénk, a keresztény bölcs azzal a gondolattal áll elő, hogy bűnök nélkül Isten vajon mit bocsátana meg? A megtestesüléssel kapcsolatban a pogány azt a (szerintem buta) kérdést feszegeti, hogy miért nem mindhárom Istenség testesült meg? Pogányunknak problémája van

a szentekkel is. Hogyan dicsőülnek meg a szentek a mennyben? Erre a kérdésre a bölcs nem igazán találja meg a választ, de biztosít arról, hogy a paradicsomban az emberek sem nem esznek, sem nem isznak, sem nem szeretkeznek. S mikor a pogány azon csodálkozik, hogy Jézus, egy Isten, hagyta magát megölni? A választ erre ti is tudjátok. Pál apostol nyomán Llull is a kereszténység legfontosabb tételének Krisztus feltámadását tartja. Azért tudunk hinni saját feltámadásunkban, mert tudjuk, hogy Krisztus feltámadt. S mint az első fejezetben láttuk, Llull szerint a test feltámadásának hite nélkül nincs monoteizmus, s a pogány meg sem győzhető.

Végül a keresztény bölcs a zsidó és a keresztény vallás közötti lényeges különbséget abban látja, hogy a zsidók szerint a Messiás el fog jönni, míg a keresztények szerint már eljött.

A negyedik könyvben, a szaracén elbeszélésében, illetve hitvallásában, Llull szabadabban bánik az anyaggal, mint a keresztény bölcs krédója esetében. Nem tudom, bár nem hiszem, hogy olyasmit adna a muszlim bölcs szájába, amit az nem vallana. De mivel itt nem fenyegeti az eretnekség vádja, több „irodalmi" fogalmazást enged meg magának. A pogánynak is megjön a hangja. Korábbi óvatos kérdéseit hosszú ellenvélemények kifejtése helyettesíti. Maga a szaracén is mesemondó. Ritkán fogalmaz meg tételeket, többnyire történeteket beszél el.

Mit mond tehát a szaracén?

Vallásának, így mondja, 12 alaptétele van. Egy az Isten, Mohamed az ő prófétája, a Korán az Isten diktálta egyetlen szent könyv. Az angyal, aki a frissen eltemetett embernek kérdéseket tesz fel, Isten küldötte. Minden halandó, Isten kivételével. De van feltámadás. Az utolsó ítélet napján Mohamed fog ítélkezni. Bünteti a bűnöket, jutalmazza a jótetteket. Mindenki át fog haladni azon az úton, melyen megmérettetik. Vagy a paradicsomba, vagy a pokolba jut.

Ezeket az alaptételeket fejti ki a következőkben.

Isten szeretettel teremtette meg a világot. Itt azonnal közbekotyog a pogány. A bűnt is ő teremtette? Mindent, jön a válasz. Akkor a bűnt is szereti? Mivel a bűnt is ő teremtette, szereti-e tehát a bűnt? Isten tudta, mielőtt a világot megteremtette volna, hogy az ember bűnözni fog. Nem mindennek, amit tudok, vagyok az oka. Azaz Isten csak annyiban terem-

tette a bűnt, amennyiben embert teremtett, akiről tudja, hogy bűnözni fog. De ha nincs hatalma megakadályozni a bűnt, akkor nem mindenható! – mondja diadalittasan a pogány. Erre a máig élő kérdésre a szaracén később visszatér, méghozzá a szabad akarat általatok már jól ismert gondolatával. Isten az embert olyan eszes lénynek teremtette, aki választhat jó és rossz között, ha a rosszat választja, az nem Isten választása, mivel Isten választása az ember szabadsága.

Ezután a szaracén vallása történetének hosszú elbeszélésébe kezd, melynek folyamán eljut Mohamedhez. Írástudatlan, primitív ember lévén, hogyan tudta ez az ember megírni a világ legcsodálatosabb könyvét, a Koránt? Úgy, hogy Isten maga írta meg általa, mivel ő volt Isten igazi, egyedüli prófétája. Mózes és Jézus bűnöztek is, s ezért ők csak előkészítették Mohamedet, akit Isten hiteles prófétájának tekint. (Mohamed csak küldetése előtt, tudatlansága miatt bűnözött.) Mohamed felsőbbrendűségének bizonytéka, hogy a szent várost, Jeruzsálemet ma nem zsidók vagy keresztények, hanem szaracénok lakják. Isten megbüntette őket, mert nem hisznek a Koránban.

Mikor egy embert eltemetnek, így folytatja a szaracén, két angyal öt dolgot kérdez. Ki az Isten? Honnan ered a Törvénye? Mi a Törvénye? Mohamed-e az ő prófétája? Délen van-e Mekka? Ha mindezekre a kérdésekre a halott jól válaszol, akkor a feltámadás napjáig nyugodtan pihenhet sírjában, mert tudja, hogy a paradicsomba fog kerülni.

Továbbá, folytatja, először minden meg fog halni Istenen kívül, mikor a szeráfi angyal megfújja kürtjét és maga is meghal minden angyallal együtt. A pogány megint egyszer kötözködik: hogy halhatnak meg az angyalok, hogyha egyszer testetlenek? Hát nem az e a halál, ha a lélek elválik a testtől? A szaracén nem jön zavarba: úgy, hogy a lélek semmivé válik. Ez az állapot negyven napig tart, folytatja a szaracén, mikor is Szeráfim angyal újra megfújja kürtjét és mindenki feltámad holtából.

Zsidók és keresztények is beszélnek reményről, de a szaracénok náluk radikálisabbak, mondja. Szerintünk Mohamed imája a bűnösöket is kihozhatja a pokolból.

A pogány kezd türelmetlen lenni. Már tudok a mennyről és a pokolról is eleget. Mi újat tudsz Te nekem mindezekről mondani?

Ekkor festi le a szaracén (azaz Llull) a szaracén paradicsomot festőkhöz méltó színekkel. A paradicsomban a paloták aranyból, ezüstből és drágakövekből épülnek, ahogy a ruhák és a falakat fedő szőnyegek is bársonyból és selyemből. Ezekben a palotákban gyönyörű, elegánsan öltözött asszonyok és lányok hada fog lakni. A völgyek gazdagok lesznek forrásokban, fákban, virágokban. A paradicsomban találkozni fogsz barátaiddal, s arról fogsz beszélgetni velük, amiről kedved tartja. Minden illatozni fog, s a zenével nem fogsz tudni betelni. Mindenki imádkozni fog. Étel-ital lesz bőven, soha ki nem fogy (a pogány kérdésére, hogy mi történik a sok szeméttel, a szaracén azzal válaszol, hogy minden kristálytiszta marad).

Az életükben erényes férfiak a legszebb szűzlányokat kapják és soha sem öregszenek meg. Minél erényesebb volt egy férfi életében annál több felesége és szeretője lehet. Ekkor szól közbe a pogány: és mi történik az erényes nőkkel? Vajon az erényes hölgyek is annyi férjet és szeretőt fognak a paradicsomban kapni, amennyit megérdemelnek? Minél erényesebbek voltak, annál többet? Ha Istenetek igazságos, akkor ennek így kell lennie. Mire a szaracén zavarba jön, s azt válaszolja, hogy Isten többre becsüli a férfit az asszonyoknál.

Azonban azonnal módosítja is az elmondottakat. Vannak olyan szaracénok, akik azt, amit most a paradicsomról elmondtam, puszta metaforának tekintik. Azt állítják, hogy Mohamed tudatlan népségnek beszélt és az ő ízlésükhöz és felfogóképességükhöz szabta mondandóját. Ezek a szaracén természetfilozófusok, s bár hisznek az Egy Istenben és az egy Prófétában, mégiscsak eretnekek.

Ez volt a három bölcs kínálata, míg a pogánynál volt a kereslet. A pogány végre boldog, megtalálta az igazi erényeket, ahogy az igazságot is. S a választ. S mint tudjátok, máig sem tudjuk, hogy melyik vallást választotta, de azt tudjuk, hogy azt választotta, ami, Llull szerint, mindhárom vallásban közös, a vallások közötti békekötést, ami mindmáig várat magára.

Megígértem Nektek, hogy röviden beszélni fogok Llull *Felix, vagy a csodák könyve* című regényéről, az első újkori regényről is. Sajnos, nem maradt rá időm. Filozófiai kalandregényről van szó, az elsőről a *Gulliver*ig tartó sorban. Felix vándorlásai közben találkozik mesebeli állatokkal, bölcsekkel, szerzetesekkel, hercegekkel, királyokkal, akik az égen és föl-

dön mindent megmagyaráznak neki, erényekről, bűnökről, természetről, a paradicsomról. S mesélnek is, így pl. arról, hogy hogyan választották meg az oroszlánt az állatok királyává.

Én azonban nem mesélek tovább. Sok mondanivalóm lesz még egy másik jelentős gondolkodóról, Eckhart mesterről.

Eckhart mesterrel szerencsénk van. *A Teremtés könyvének magyarázata* című műve magyarul is megjelent, erre tehát nyugodtan támaszkodhatok. A zseniális és bölcs férfiú prédikációi közül azonban, sajnos, a magyar kiadásba nem a filozófiailag jelentőseket válogatták be, így a többnyire (tudtommal) csak németül elérhetőket fogom nektek röviden bemutatni. Főművét latin nyelvűre tervezte, de alig több, mint a tartalomjegyzéke maradt ránk. Szelényi Ödön írásai jól tájékoztatják minderről az Eckhart iránt különösen érdeklődőket.

Ahogy az előadás bevezetésekor már mondtam nektek, Eckhart ugyanabban az időben élt, mint Ockham vagy Páduai Marsilio, ám dominikánus volt, de ugyanazzal a pápával „ütközött", mint a korábban említettek. Magától értetődik, hogy őt is eretnekséggel vádolták, az inkvizíció elé idézték, de ügye eldöntése előtt meghalt. (A szabály az, hogy a filozófus minden korban eretnek. Ha nem az, akkor kivétellel van dolgunk.)

Ezek, mint ezt már szintén elmondtam, viharos idők voltak. Tűzként terjedtek a különböző eretnekségek. Az akkoriban kialakuló városi polgárság önállósodni akart. A pápa válaszképpen számtalan városban évtizedekre megtiltotta a szentségek kiszolgáltatását. Lázadás lázadást követett. Különösen a német városokban, amelyek közül egyesek, mint Köln, régóta a középkori filozófia központjaihoz tartoztak.

Eckhart gondolkodása jelentős szerepet játszott a német nyelvű világ vallástörténetében. Erre a kérdésre, kompetencia híján, nem tudok rátérni. A szakemberek szerint vele kezdődött el német földön az a vallási forradalom, mely végül Lutherhez vezetett. Ha ez érdekel benneteket, forduljatok egy vallástörténészhez. Magam csak annyit jegyzek meg, hogy prédikációiban Eckhart mindenekelőtt Ágostonra hivatkozik, rajta kívül a Bibliára, ezzel szemben az „iskolára" csak nagyon ritkán, akkor is (szintén igen ritkán) a dominikánus Tamásra. Csak elvétve hivatkozik „a Filozófusra", inkább a platonista Pszeudo-Dionüszioszra. Ezzel szemben latin nyelvű írásaiban az egész hagyományt „mozgósítja". Nem csak

a filozófiai, illetve teológiai hagyományt, hanem a latin irodalmi hagyományt is.

Eckhart a misztikusnak nevezett gondolkodókhoz tartozik, de, kérlek, ezt nem értsétek félre. Nem voltak látomásai, nem találkozott még álmában sem szentekkel, nem kapott közvetlen üzenetet a túlvilágról, nem adott elsőbbséget a hitnek a tudással szemben. Azaz nem volt fideista sem. Teljesen más okból tekintették (joggal) misztikusnak. Hogy egészen röviden foglaljam össze: egész életében Istenen elmélkedett. Istent, s Istent az emberben, azaz a Lelket, akarta felfogni, megérteni, a „vagyok, aki vagyok" titkát kifürkészni. A legkülönbözőbb megközelítésekben, metaforák segítségével, körülírva, szemléltetve, értelmezve. Nem mondott Istenről semmi „véglegeset", hanem mindig újra és újra nekigyürkőzött a megoldhatatlan feladatnak. Röviden: ésszel akarta a megragadhatatlant megragadni, de nem tételezte, hogy van az ész felett valami más, magasabb instancia, amellyel meg lehetne ragadni a megragadhatatlant. Ugyanakkor nem beszélt közvetlenül a *Deus absconditus*ról, a rejtőzködő Istenről sem. Hiszen már ez is válasz lett volna a megválaszolhatatlan kérdésre. Egész személyisége „felolvadt" ebben a kérdésben, de nem volt sem szenvelgő, nem esett transzba, ahogy távol állt tőle a logikus érvelés skolasztikus módszere is. A maga útját járta (ezért vádolták meg eretnekséggel), de nem volt afféle rebellis sem, mint Ockham vagy Páduai Marsilio.

A legtöbb prédikációja szövegértelmezés volt. Majdnem mindig a Biblia egyes szövegeit, mondatait, történeteit értelmezte. Ez, persze, szokásos volt, ahogy maradt is mind a mai napig. Csakhogy maguk az értelmezések nem voltak szokásosak. Hadd hozzak erre egy példát. Idézi, hogy Jézus kikergette a kufárokat a templomból. No, vajon kik is azok a kufárok? Nem azok, akik galambokat árusítanak a templom előterében, hanem azok, akik Istennel üzletelnek. Azok, akik azért adnak az Úrnak valamit, hogy valamit (jutalmat) kapjanak cserében érte. Isten azonban nem tartozik nekünk semmivel. „Azok, akik Istennel kereskedni akarnak, keveset vagy éppen semmi sem tudnak az Igazságról. Ezért kergette őket ki az Úr a templomból." Isten maga a Fény és az Igazság, az Úr a sötétséget, a tudatlanságot űzte ki a templomból. (*Máté 21,12* értelmezése.) Úgy hiszem, számotokra is világos, hogy milyen korabeli

gyakorlatot (a bűnbánatnak az egyház általi áruba bocsátását) ostorozta itt Eckhart.

Hadd mutassam be néhány filozófiailag jelentős gondolatát. Mindenekelőtt a mindenkor vitatott kérdésre, az akarat szabadságára vonatkozókat. Eckhart, mint minden jelentős filozófus, azokra a szövegekre támaszkodott, amelyek egy adott kérdéssel kapcsolatban saját elgondolásait támasztották alá. Így Ágoston esetében hol fiatalkori munkájára, *Az akarat szabadságáról* (melyet, mint tudjátok, később Ágoston jócskán módosított), hol késői munkájára, *A Szentháromságról* (*De Trinitate*). Az embernek módja van jó és rossz között választani. Minden a jóakaraton múlik.

A bűnre való hajlamról írott elmélkedésében Eckhart kétféle embertípust különböztet meg. Az egyik típus (s erről beszél) gyenge, azaz külső ingerekre érzékenyen reagál, dühös, érzéki bűnre hajlamos, de végül ezeknek az ingereknek ellenáll. A bűnre való hajlam ugyanis nem bűn. Az érdem nem a természeten, hanem az akaraton múlik. Az erény és mind az egyes erények a jóakaraton múlnak. Ha a jót minden erővel akarom, akkor jó vagyok. Ha a rosszat akarom, akkor rossz vagyok, akkor is, ha nem teszem. Ha egy ember gyilkolni akar, olyan, mintha az egész világot megölte volna.

Már találkoztunk Abélard esetében tiszta szándéketikával. Eckhart radikalizálta ezt a gondolatot (bár Abélard-t tudtommal nem ismerte). A jóakarat egybeesik Isten akaratával. Ez ugyanis maga a szeretet. A „tiszta akarat" (*reine Wille*) így nem veszítheti el Istent. S itt kezdődik a „misztikus" gondolkodásmód. A jóakaratú ember nem vesztheti el Istent, mert elveszítette önmagát Istenben, bárhol megérintjük, Istent érintjük meg. Minden, ami vele történik, az Isten által történik. Minden ízben Istent ízleli. „Így éli meg Istent minden keserűségében a legnagyobb gyönyörként."

Másutt így elmélkedik: „Isten birodalma bennük van" (*Lukács* 21,31). De hogyan?

Ha király lennék, de magam sem tudnám, nem lennék király. De ha tudnám, hogy király vagyok, s mindenki tudná, hogy király vagyok s én tudnám, hogy ezt mindenki tudja, akkor király volnék. De ha a három közül egy is hiányozna, nem lennék király – írja.

Az ezután következő elmélkedéstől függetlenül is kimondott itt valami fontosat Eckhart magáról a létezésről. Ha mindenki meg van győződve arról, hogy valami létezik, s mindenki tudja, hogy mindenki más is tudja, hogy létezik, akkor létezik. Kérdés: létezik-e Isten, ha nem mindenki tudja, hogy létezik? Tehát függ-e valaminek a létezése az emberek tudásától? Igen vagy nem? Próbálhattok erre a kérdésre válaszolni!

Eckhart nem ebben az irányban, hanem más irányban folytatta gondolatmenetét. Tudom, hogy van Isten, mert lelkemben van egy erő, mely nyitott Isten számára. Isten közelebb van hozzám, mint én önmagamhoz, hiszen létem Isten lététől függ. Isten léte Isten birodalma. Isten birodalma a lélekben van. Minél jobban elfelejti és elveszti magát önmagában, annál inkább. Egy emberben nincs benne az egész emberiség, mert egy ember nem minden ember. Istenben azonban az ember lelke az egész emberiséget és minden dolog teljes valóságosságát ismeri meg, mert mindezeket Létük által ismeri. Költészet is, persze, mint Schiller *Örömódá*ja vagy Berzsenyi *Fohásza*.

Ki szeretném emelni az *Elengedettség* (*Gelassenheit*) című elmélkedését, melyet Heidegger is értelmezett. (*Jézus, Sirák fia* 24,22: „Aki engem hall, nem szégyenkezik".)

Három dolog akadályoz meg abban, hogy meghalljuk az örök hangot: a testiség, a sokféleség s az idő. Azt mondta ugyanis az Úr, hogy hogy senki sem hallja meg szavamat és tanításomat, aki nem engedte el önmagát.

Ha önmagadat szereted – írja Eckhart –, akkor mindent úgy szeretsz, mint önmagadat. Ha csak egyetlen embert is kevésbé szeretsz, mint önmagadat, akkor sosem tudod önmagadat az Igazság szerint szeretni, mert minden egyes emberben az Embert szeretjük. Aki egyes embereket jobban szeret a többieknél, az bár „természetes", de tökéletlen.

Az igazi szeretethez el kell engedni az embernek magától minden mást Isten akaratán kívül. Az „elengedett", ha beteg, nem akar egészséges lenni. Minden fájdalom öröm számára, még a pokol fájdalmai is, mert ez Isten akarata. Az ember szabad, ha „kilép önmagából". Az Isten szeretetében felolvadt ember halott mind önmaga, mind minden teremtett dolog számára. Az ilyen ember egyenlő és teljesen egyenlő (mivel minden dolog egyenlő Istenben). Az ilyen ember elengedte önmagát és az egész világot.

Ha létezne egy ember, akinek semmi mása nem lenne, mint jóakarata, és azt mondaná: Uram, ha ez a világ az enyém lenne, elengedném olyan tisztán, ahogyan kaptam, egy ilyen embernek Isten annyit adna, amennyit az elengedett. Aki csak egyetlen pillanatra teljesen elengedné önmagát, mindent megkapna arra a pillanatra. De csak olyan ember, aki elengedte és elengedi s mindig el fogja engedni önmagát, csak az ilyen ember igazság szerint elengedett.

(Ha visszaemlékeztek az elmúlt szemeszterre, arra is emlékezni fogtok, hogy néhány sztoikus valami hasonló ajánlatott tett hívei számára. Ha szenvedni fogsz, ha elveszted mindenedet, mondd, hogy ezt én akartam, hogy ezt én így akartam. A következő szemeszterben Nietzsche az, aki úgy fejezi ki magát, hogy *„Amor fati"*, szeretem a sorsomat, bármilyen legyen is, mindig ezt és ugyanezt újraválasztanám.)

De hadd térjek vissza Eckhartra. Számos fontos prédikációja közül időhiány miatt már csak egy másikról beszélek (*Jézus, Sirák fia* 50.).

Jézus, Sirák fia „Isten templomáról" beszél. Mi az, hogy „Isten temploma"?

Ezt a prédikációt, azaz elmélkedést, azért szemeltem ki bemutatásra, mert jól láthatjátok belőle azt, ami Eckhartot „misztikus gondolkodóvá" teszi. Azt, hogy mindig és egyedül Isten megértésének megközelítéséről van nála szó, hogy az egyik megközelítés után egy másikra, majd egy harmadikra vált, mindegyiket végigjárva, azaz körüljárva. Egyszer az a benyomásunk, hogy épp azt mondja, mint Ágoston, másszor hogy azt, amit Arisztotelész, egyszer panteista, máskor szuperracionalista. Ha ezt megértitek, megértitek őt.

Mi Isten temploma? Nos, mit mondanak erről a bölcsek? Isten az, mondja az egyik, akivel összevetve minden más változó és időbeli, azaz semmi, s ami előtt minden létező kicsiny (*klein*). A másik: Isten az, aki szükségszerűen áll minden Létező fölött, akinek semmire nincs szüksége, s akire mindennek szüksége van. A harmadik: Isten az Ész, mely önmaga megismerésében él (*Gott ist Vernunft*).

Én (Eckhart) azonban mindezekből egyelőre csak egyet elemzek, mely szerint Isten az, aki szükségszerűen minden Létező (*Dasein*) felett áll. Isten minden teremtményben van, amennyiben azok léteznek, de mivel minden dologban benne van, ezért szükségképpen felettük van. Egyesek

úgy vélik, hogy a Lélek a szívben lakozik. Ez tévedés, mert a Lélek mindenütt lakozik. (Létezik.) Múltban, jelenben vagy a jövőben lakozik? Nem, az Éppen Mostban, a pillanatban (*Jetzt*). Az Éppen Most (*Jetzt*) minden időt magába foglal, egyaránt tartalmazza a világ teremtésének és az Utolsó Ítéletnek idejét.

Minden dolog csak saját Létén (*Sein*) belül tevékeny, Isten hat saját létezésén (*Dasein*) túl is. Isten minden Létben tevékeny, ahogy a Nemlétben is az. Mielőtt Lét volt, Isten már hatott. Létként hatott, holott nem volt Lét. Ezért ha Istent „Lét"-nek (*Sein*) nevezem, az éppen olyan hamis, mintha a Napot halványnak vagy feketének nevezném. Isten ugyanis sem ez, sem nem amaz. De ha azt mondtam, hogy Isten Nemlét, akkor nem mondtam, hogy nem Lét, hanem a Lét fölé emeltem. (L. a következő előadásban Nicolaus Cusanust.)

A filozófusok tízféleképpen beszélnek a Létről (a kategóriákról van szó). Szerintük Isten egyetlenegyben sem szűkölködik, de egyik sem vonatkozik rá. Az első, mely minden Létet magába foglal, a szubsztancia, végül, mely a legkevesebb Létet tartalmazza, a viszony (reláció). Mindkettő „ősképe" egyaránt Istenben van. Ahogy mindennek az ősképe Istenben van.

Nos, Eckhart már eddig is a metafizikát értelmezte és tette kérdésessé, de ezt a következőkben nyilvánvalóvá is teszi. Isten sem nem jó, sem nem jobb, sem nem a legjobb. Mert mi a jó? Jó az, ami közli önmagát, amiben lehet részesedni. A jó hasznossá teszi magát. De Isten a Legáltalánosabb (*Allergemeinsamste*)! Isten nem jóságát, hanem önmaga Létét osztja meg (közli), mindenben, amit ad, önmagát adja és mindenben adja önmagát. (Többek között erre a, többször is hangoztatott, gondolatra támaszkodva nevezik egyesek Eckhartot panteistának.) De azonnal továbblép egyet. Ha Istent Létnek nevezzük, akkor megállunk a templom előterében. De mi akkor Isten temploma? Az Ész Isten temploma (*„Vernunft ist der Tempel Gottes"*).

Nos, folytatja Eckhart, forduljunk a Lélek, azaz az Ész egy cseppje, ágacskája felé. Milyen erők működnek a lélekben? Mindenekelőtt a szem, melynek segítségével lesz az ember éleslátású, majd az emlékezet (Ágostonhoz hasonlóan azonosítja az emlékezőképességet és a képzelőtehetséget). E képességek teszik felfoghatóvá a lélekben a nem létezőt, s ezzel Istent annyiban követi, amennyiben Ő a nem létezőben is hatékony.

Egy pogány bölcs szerint Isten a lelket a jóság leple alatt szereti. Szerintem azonban, mondja Eckhart, az Ész lebontja Istenről a Jóság fátylát, s Őt pusztán, a Jóság, a Lét és minden más Név fátylától megfosztva, minden mez nélkül (*bloss*) mutatja.

Az Ész nemesebb az Akaratnál. Az Akarat számára Isten ugyanis a Jóság fátyla alatt működik. A Jóság a ruha, mely az Akaratot betakarja. Ha nem lenne Jó Istenben, akkor jóakarat sem lenne. Nem attól vagyok boldog (*selig*), mert Isten jó, hanem attól, hogy Isten Ész és én felismerem ezt.

Isten olyan, mint a Hajnalcsillag ködön keresztül. „Olyan mintha" (*quasi*). Ez a „quasi" az, amiről minden prédikációmban beszélek. János evangéliumában azt olvassuk, hogy kezdetben volt az Ige (azaz a Név). A Hajnalcsillagot Vénusznak és Estcsillagnak is nevezzük. S bárhogy nevezzük, mindig arról a csillagról beszélünk, mely a legközelebb van a Naphoz. És a Hold? Telihold idején van a legközelebb a Naphoz, de annál erősebb, minél távolabb. Az, aki semmi mást nem ismerne meg, mint minden teremtményt, annak nem lenne szüksége prédikációra. Úgy olvasná Istent a teremtményekről, mint egy nyitott könyvből. Ebből a passzusból is többen panteizmus olvasnak ki. (Elfelejtik azt a szót, hogy „quasi".)

Az ember – zárja le az elmélkedést Eckhart – viselkedjen úgy, mint a Hajnalcsillag. Maradjon mindig istenközelségben, s ha elgondolja Őt, legyen az a „quasi". Egy szó, ige, melyet elgondolunk, de mely kimondhatatlan. S van még egy harmadik szó, az, mely elgondolhatatlan. Ez az Atyánál marad. Az Ész ugyanis befelé működik. Az Örök Szó (Ige) ebben a befelé működő Észben marad rejtve.

Hadd térjek rá *A Teremtés könyvének magyarázatá*ra, s ajánlom nektek, hogy aki teheti, olvasson bele ebbe a hermenutikai kompendiumba.

Hermeneutikai kompendiumnak neveztem ezt a latin nyelven írott művet. Eckhart ugyanis egymás után végigveszi a Teremtés könyvének legtöbbet elemzett passzusait, s minden fejezet esetében áttekinti az összes jelentősebb, ezekre a fejezetekre vonatkozó különböző értelmezéseket. (Nem minden fejezet értelmezése maradt ránk.) Ágoston mellett és után legnagyobb súllyal Maimonidész és Tamás interpretációit veszi sorra, de rajtuk kívül vagy még harminc szerzőét. Ezeket az értelmezéseket nem cáfolja, s nem is állítja velük szembe a magáét, bár gyakorta adja

hozzájuk saját értelmezéseit, vagy emel ki több értelmezés közül egyet, melyet a legsokatmondóbbnak tart. A hagyomány effajta kezelése engem egy szempontból már Hegel filozófiatörténetére emlékeztet. Eckhart minden felsorolt értelmezésben lát ugyanis valami érdekeset, többé-kevésbé figyelemre méltót, nem ütközteti az értelmezéseket, nem mondja egyikre sem, hogy rossz, vagy akár ostoba. Kétségtelenül háttérbe szorítja az allegorikus értelmezéseket, bár néhány helyen megemlíti azokat is. Alapjában véve azokat az értelmezéseket helyezi előtérbe, amelyek „realisztikusak", azaz megegyeznek egyes filozófusok, természetfilozófusok megfigyeléseivel (pl. a növényekre, állatokra, látásra, hallásra, közösülésre vonatkozókat). Ezeket az írásokat sorra megemlíti, olykor citálja is.

A könyv szelleme azt sugallja, hogy: Válasszatok! Válasszátok ki az értelmezések közül azt, amit Ti a legigazabbnak láttok! Abszurd hasonlatnak tűnik, de engem ez a könyv a Talmudra emlékeztet. Egy könyvre, melyet Eckhart, aki szemben Llull-jal, csak latinul és németül olvasott, minden valószínűség szerint nem ismerhetett.

Hadd adjak Nektek ebből a nagyszerű könyvből egy igen kis ízelítőt. Mindenütt elhagyom azokat a gondolatokat, melyeket Eckhart másoktól idéz, s maga nem használ fel, s így kizárólag saját értelmezéseire hagyatkozom.

„a kezdet, amelyben *Isten teremtette az eget és a földet*, az örökkévalóság első egyszerű jelenje, [...] teljességgel ugyanaz a jelen, amelyben Isten öröktől fogva van, s amelyben megvan, megvolt és örökké meg is lesz az isteni Személyek emanációja. [...] Isten ugyanabban a jelenben teremtette meg a világot, melyben ő volt." (I/7.) (Ugye emlékeztek a „Jetzt", „Éppen Most" értelmezésére az egyik prédikációkban?) Mikor filozófusunk arra kérdésre keresi a választ, hogy miért beszélünk a teremtés hat napjáról, tehát időbeli egymásutánban, azt válaszolja, hogy az egyidejűséget beszédben és írásban csak egymásutánisággal tudjuk kifejezni. A világ, ahogy van, pontosan úgy, ahogy van, a maga egészében és minden részletében örök, minthogy Isten örök. Ugye világos számotokra, hogy Eckhart itt félretolja a hagyományos „vitakérdést", hogy vajon a világ öröktől fogva létezik-e vagy pedig Isten teremtette? (Túllépve a sokat idézett Ágoston és Maimonidész értelmezésein.)

Habár az emanáció nem lehet időbeli, a kisugárzott dolgok megjelenése ettől még időbeli. Ahogy a szántóvető egyszerre veti a magokat, de

a magok különböző időkben kelnek ki. Istenben „lenni" és „tudni" azonosak egymással, de nálunk, emberekben nem.

Eddig az időfogalmat említettem, de Eckhart fontos gondolatokat fejt ki a „helyről" is, mind a makrokozmosz, mind a mikrokozmosz esetében (49.). Mindennek (és mindenkinek) megvan a világmindenségben a „helye", de nem saját helyén helyezkedik el. Minden (mindenki) saját helye, azaz célja, felé törekszik. A célok célja a természetes hely. Isten miden létező „helye, a tökéletes Gömb". Isten olyan kör, melynek mindenütt középpontja van, de kerülete sehol. (Ez a gondolat hamarosan visszatér Nicolaus Cusanusnál, l. a következő előadásban.)

Ebben a szövegkörnyezetben értelmezi Eckhart Istennek Ádámhoz intézett kérdését: „Ádám, hol vagy?" Nem mintha Isten nem tudná, hogy Ádám hol búvik, hol helyezkedik el, hanem hogy miért nincs „a helyén", az Istentől kirendelt helyén, azaz magánál Istennél. Eckhart úgy értelmezi Isten kérdését, hogy „hol vagy, aki nem vagy Velem, mikor Én mindenütt vagyok?" (Különben Isten a Bibliában sokszor teszi fel a „Hol vagy?" kérdést, s mindig Eckhart értelmezésében. Mikor pl. Ábrahám így válaszol Isten megszólítására: „Imhol vagyok", nem a helyre utal, hanem arra, hogy Istennél van, szolgálatára áll.)

Eckhart számtalanszor elemzi a „név", a „megnevezés" kérdését. Ezek közül kiemelem a szerintem legfontosabbat. Egy hagyományos nevű ember, Jákob, harcol Valakivel, aki névtelen („Miért kérdezed a nevemet?"), de aki neki nevet ad (Izrael). Miután felsorolja a passzus számos értelmezését, kapcsolatba hozza ezt a Biblia három másik könyvével. Majd így folytatja: „Csodálatos, hogy egyáltalán megkérdezik Isten nevét. Mert bizonnyal csodálatos olyasminek a nevét megnevezni, ami megnevezhetetlen [...] akinek természete az, hogy rejtve van [...] csodálatos dolog kívül keresni annak a nevét, aki nem kint van, hanem legbelül." (298-300.) Ha azt mondjuk, hogy Isten „kívül" rejtőzködik vagy bennünk van, ugyanazt mondjuk. (Az ellentétek Istenben itt is összesnek.)

És a képmás? Az imago? (301.) Arcunkon van Isten képmása, de Isten képmását a pénzen elhomályosítja a császár képmása. Isten képe feltárul (az ember képén), „ha lerántjuk róla a rárakódott képeket, hogy látni lehessen."

Eckhart a bűnbeesést és a megváltást is – többek között – az „arckép" metaforával érzékelteti. Ádám elrejtőzött, „hogy meg ne világítsa őt Isten kegyelme [...], hogy ne üdvözüljön". A Megváltó eljött, hogy miután „levált arcunkról minden más kép leple [...] az Isten képére formálódjunk vissza". Végül: „a látható kép létezik akkor is, ha nincs tükör vagy visszatükröző test, bár nem látszik, hanem rejtve van a szemlélők elől". Íme, a „rejtőzködő Isten" misztériuma.



NYOLCADIK ELŐADÁS

A középkorból a reneszánszba: Nicolaus Cusanus, a szerencse gyermeke

KEDVES HALLGATÓIM!

Nagy filozófus nagy ritkán a szerencse gyermeke. A jó szerencséhez három feltétel kell: Mindenekelőtt tehetség és hűség önmagunkhoz, tehetségünket beleértve, másodszor az, hogy a sors „teret nyisson" e képességek gyakorlására s harmadsorban jó kedély, egyfajta életélvezet, önteltség nélküli önélvezet. Nicolaus Cusanust Isten vagy a Jószerencse mindezekkel megáldotta, s ő hálás is volt a Megismerhetetlennek.

A múlt szemeszterben, ahogy a mostaniban is, sokszor találkoztunk politizáló filozófussal, Platóntól kezdve Cicerón és a sztoikusokon keresztül Ágostonig vagy Ockhamig. Mindezek vagy rosszul jártak, vagy hatalomra szert téve, mások üldözésébe fogtak, esetleg megesett velük mindkettő. Egyeseket kivégeztek, másokat eretneknek nyilvánítottak, börtönbe zártak. Többen végezték önkéntes vagy kényszerű száműzetésben. S az egy Ágoston kivételével egyik sem tudott politikai eszméivel valós hatást elérni. Csupa csalódott politikus.

Nem így a 15. század első felében élt Nicolaus Cusanus (von Kues), a „vita activa" embere. A politika éppen olyan szenvedélye volt, mint a filozófia. Mindig el volt foglalva, utazott, szervezett, közvetített. Kezdte a bázeli zsinat tagjaként. Első érdemi politikai tevékenysége egy irat volt, amelyben javasolta a husziták felvételét a keresztény közösségbe. (Tudjátok, persze, hogy Husz Jánost máglyán megégették.) Cusanus otthagyja

Bázelt, hogy a római pápának kínálja fel szolgálatait, azaz a már-már humanista Itáliának a még „középkori" Északkal szemben. (A későbbi V. Miklóst „humanista pápának" is nevezték.) Hamarosan pápai legátussá nevezi ki a pápa (azaz teljes politikai hatalma lesz egyházi ügyekben Rómán kívül mindenütt), s ebben a minőségben részt vesz különböző diétákban is, azaz megismerkedik az állami politikával. Kollégái közé két későbbi pápa, V. Miklós és II. Pius tartozik.

Nem tudom felsorolni minden tisztségét, de többek között a Miklóst követő pápa, II. Pius, azaz régi barátja, Sylvius Piccolomini, tanácsadójának szerepét is betölti. Az egyházi reform irányítója, a vallásközi béke szorgalmazója, előbb pappá avatják, majd Brixen püspöke, végül bíboros. Több mint hatvanévesen (ez akkor öregségnek számított) békében és bőségben halt meg. Címtemplomában, a San Pietro in Vincoliban ma is láthatjátok sírboltját, szemben Michelangelo Mózes szobrával (ami akkor, persze, még nem állt ott).

Még mielőtt egyházpolitikai működésébe belefeledkezett volna, tanult a heidelbergi, a kölni és a bázeli egyetemen. Nem sorolom fel nektek, hogy kik „hatottak" rá, mert ez unalmas mesterség. Attól szerzett inspirációt, akitől éppen kapta, többek között Llulltól és Eckharttól, de a régiektől is, továbbá a Bizáncból akkoriban Rómában ismertté vált Proklosztól és Plótinosztól, az ál-Hermész Triszmegisztosztól (akinek kis könyvét magyarul is olvashatjátok, ha akarjátok). Hatalmas tudása volt, s nagy könyvtárat gyűjtött össze. Az általa alapított könyvtár volt állítólag Európa legnagyobb magánkézirattára. (Körülbelül *A tudós tudatlanság* megírása idején találta fel Gutenberg a könyvnyomtatást.)

Mindeközben utazott, közvetített, reformált, alapított, egyeztetett, állandóan írt is. Jelentősebbnél jelentősebb filozófiai könyveket, melyek közül hármat azonnal be fogok nektek mutatni.

Egyetlen könyvét, írását sem bélyegzik „eretneknek", holott többek között azt írja (*A tudós tudatlanság*, 2. könyv), hogy a Föld mozog, körforgást végez, hogy nem a Föld a világegyetem középpontja, mert akárhol lennénk is (mondjuk, a napon), mindig azt a helyet tekintenénk a világ középpontjának, ahol éppen vagyunk. Feltételezi, hogy más csillagok sem lakatlanok, hogy annyi univerzum van, ahány csillag. Nem is beszélve

olyan állításokról, hogy a világ teremtésekor Isten, ez a nagy Építész, felhasználta az aritmetikát, geometriát, a zenét, az asztronómiát a helyes arány megtalálása kedvéért.

Ennél jóval kevesebbért máglyára küldtek egyeseket (többek között Giordano Brunót), de nem Cusanust. Pedig nem tartozott azok közé, akik mindig befogták a szájukat. Pius pápa melletti tanácsadói szerepéről azzal mond le, hogy, mint levelében írja, a pápa udvara tele van korrupcióval, hízelgéssel. „Ezt én nem tudom elviselni" – írja. – „Visszavonulok, s ha nem tudok a közjóért élni, akkor magamért fogok." A pápa nem fogadja el a lemondást, s szemmel láthatóan még megsértődve sincs.

Mint ígértem, számtalan könyve közül hármat fogok rövidebben, mint kellene, bemutatni. Az első leghatásosabb, viszonylag korán keletkezett, filozófiai munkája *A tudós tudatlanságról* (*De docta ignorantia*), ennek is az első, legújítóbb és leghatásosabb része. A második az úgynevezett „idiota" (laikus) sorozat egy példája, *A laikus az elméről* című (*Idiota de mente*), amelyet középső korszakában írt, míg végül egy kései mű, *A labdajátékról* (*De ludo globi*).

Sajnos, időhiány miatt el kell tekintenem vallásközi dialógusának (*De pace fidei*, azaz *A hit békéjéről*) bemutatásától. Ebben a dialógusban a különböző vallásokat képviselő filozófusok az Ész paradicsomában beszélgetnek a Logoszról. Van, amiben ez a dialógus megegyezik a korábban bemutatottakkal. Barátságosan, a tolerancia szellemében folytatják a hitvitát, mindegyik tiszteli a másik hitét. Egyben azonban különbözik a korábbiaktól. Llullnál, mint láttuk, a keresztény gondolkodást a *Credo* képviseli. A keresztény hit nála azonos a keresztény doktrínával. Llullnál csak a zsidóknak lehet egy dologról különböző véleményük. Cusanusnál (aki a másik két vallást jóval kevésbé megértően mutatja be, mint Llull) a keresztény gondolkodásnak is több variánsa lép fel, s a győzelmi babért – mert nála van győztes! – a kereszténység – nem Ágoston nyomon érvelő – platonista értelmezése nyeri el. Észrevétlenül beléptünk a reneszánszba.

Hadd kezdjem *A tudós tudatlanság*gal.

Mindannyian vágyunk tudni, kezdi elmélkedését Arisztotelész *Metafizikájá*nak indító mondatával. Azt vágyunk tudni, teszi hozzá Cusanus, amit nem tudunk. Ha ezt a tudást elérjük (azaz ha már tudjuk, hogy mit nem

tudunk), akkor érjük el a tudós tudatlanságot, minden tudásvágy célját. Minél jobban tudjuk, hogy tudatlanok vagyunk, annál inkább vagyunk tanultak.

Eddig majdnem ismert területen járunk, melyet már Szókratész kitaposott. A bölcs tudja, hogy nem tud semmit. De ettől kezdve új vizeken hajózunk. Méghozzá Anzelm nyomában, a „maximum" keresésére. „Maximum az, aminél nagyobb nincsen." (II/5.)

Bizonyára emlékeztek még Anzelm istenbizonyítékára. Isten a legnagyobb, ő a maximum. De hogyan tudom ezt bizonyítani? Megalkotom a legnagyobb fogalmát, de ez még nem bizonytéka a legnagyobb létezésének. De ha a legnagyobbat mint létezőt gondolom el, akkor valóban a legnagyobbat gondoltam el, mert a létező legnagyobb a legnagyobb. Egy lépéssel továbbmenve pedig úgy érvel, hogy ha a legnagyobb létező nem lenne, lét sem lenne, mi sem lennénk, akik ezt elgondoljuk. Megjegyeztem akkor, ugye emlékeztek rá, hogy az érvelés jó, csak a következtetés önkényes. Azaz az érvelésből nem következik, hogy ez a létező legnagyobb (maximum) Isten. Ugyanígy lehetne a világegyetem is.

Cusanus Anzelmből indul ki, de tovább megy még egy lépéssel. Anselm nem kérdezi meg ugyanis, hogy mi az, hogy „maximum"? Mi a „maximum"? Ő, Cusanus, most megkérdezi. S a válasz, ha jól kérdezünk, ki fogja zárni a világegyetemet, mint alternatív választ, erre a kérdésre. A Maximum az általános – így folytatja –, mely összezsugorodott Különösség formájában az univerzum, összezsugorodott Egyes formájában Jézus.

De térjünk vissza magára Maximumra.

A végtelen és a véges között nincs arány, mivel összehasonlíthatatlanok. Nem juthatok el a maximumhoz a nagy, nagyobb, legnagyobb (vagy kis, kisebb, legkisebb) sorozatában. Így a maximumot sosem érem el, ha azt mondom: ő vagy az a legnagyobb. A maximumban nincs ugyanis egyenlőség, sem hasonlóság. Így a véges intellektus nem tudja felfogni a maximum Igazságát, még hasonlóság (metafora, szimbólum, allegória) által sem. Csak azt az egy dolgot tudjuk az Maximumról, az Igazságról, hogy nem lehet felfogni annak, ami (*quidditas*). „Minél inkább tudatában vagyunk tudatlanságunknak, annál közelebb kerülhetünk az Igazsághoz." (III/10.) Egy másik művében, *A rejtőzködő Isten* (*Deus absconditus*) című

dialógusában, Cusanus ezt úgy fejezi ki, hogy csak az magasztalhatja az egyetlen Igazságot, aki tudja, hogy nem ismerheti meg.

Miután a Maximum mindaz, ami létezik vagy létezhet, a maximum azonos a minimummal. Minden dolog Egy. A vonal, a háromszög, a kör, a gömb mind önmagával azonos Egy. Az egyes egy hármság, a hármság egyes, a megismerés megértés, megértett és az érthetőség = Egy. (A geometriát Cusanus általában metaforaként használja, hasonlóképpen Eckharthoz. Emlékeztek ugye, Eckhartrnál Isten olyan kör, melyben a központ, a kerület és az átmérő egybeesnek.)

Aki fel akarja fogni azt, amit a maximumról mondtam (ami nem a maximum megértésének, hanem megérthetetlenségének a felfogása) – írja Cusanus –, annak át kell ugrania minden különbségen, különbségtevésen. „A maximum olyan, hogy benne a minimum is maximum, úgyhogy a maximum végtelenül és teljesen transzcendál minden ellentétet. A Maximumban minden ellentét egybeesik." (XVI.) A Maximum az ellentétek egysége (*coincidentia oppositorum*). Isten minden dolog és egyik sem.

A XXVI. fejezetben Cusanus két új fogalmat vezet be, amelyek a következő fejezetekben (és művekben) kitüntetett szerepet fognak játszani. Ezek: *complicatio, explicatio*. Nehezen tudom ezeket a fogalmakat értelmezés nélkül fordítani. Betakarás, magába foglalás, szemben a kitakarással, megjelenéssel? Magánvaló, illetve magáért való–nekünk való? Az utóbbit választom, minthogy ezek közismert terminusok, bár nem teljesen „illenek" a gondolathoz. Tehát: a magánvaló Isten minden dolog magáért valóvá válása, kibontakozása, minden ellentétet beleértve. Azaz, minden magért való–nekünk való magában való magában az isteni Gondviselésben. Semmi, ami magáért valóvá válik, nem ad hozzá a magában valóhoz. Hasonlóképpen az „emberi természethez", mely az egyes emberekben magáért valóvá válik, s mindig megjelenik valami új egyed. Az „emberi természet" magáért valóvá válik azokban az emberekben, akik voltak, vannak és lesznek, ahogy azokban is, akik sosem voltak, akik lehettek volna, akik nincsenek és nem is lesznek. Hasonlóképpen Isten végtelen Gondviselése magáért valóvá válik abban, ami történik, mindabban is, ami történhet, de ami nem történik. Az isteni Gondviselésben nincs sem idő, sem különbség. Szükségszerű, hogy Isten „előre látta" mindazt, amit látott, ahogy az is, hogy mindennek az ellenkezőjét. Mivel a magáért valóság fel-

tételezése nemcsak a magáért valóság, hanem a magában valóság feltételezése is, világos, menekülhetek a Gondviselés elől, mely ellenétekben bontakozik ki. Így tehát bármi történik (s bárminek az ellenkezője), minden az isteni Gondviselés következtében történik. Mindez annak bizonyítéka, hogy a Maximum minden ellentét egysége, magáért valóvá válik abban, ami van s ami nincs, abban, ami lesz s ami nem lesz (XXII.).

Miután Cusanus igazolta, hogy a Maximumban minden ellentét egybeesik, s akkor tudjuk a legtöbbet, ha azt tudjuk, hogy tudatlanok vagyunk, mivel az egyetlen Igazság, amit megismerni vágyunk, megismerhetetlen, rátér a „név" kérdésére. A Maximum megnevezhetetlen. Leginkább a Tetragrammaton méltó Istenhez, az, hogy Egy = Minden, azaz Minden = Egy. Mert még azt sem mondhatod, hogy „Isten az igazság", mert az igazságnak van ellentéte, sem azt, hogy Isten Jó, mert a Jónak is van. (Többek között ezért is értelmezték egyesek Cusanust is panteistának.)

Cusanus itt egy általatok már jól ismert kérdést érint: lehet-e Istenhez bármiféle tulajdonságot rendelni? Cusanus megint egyszer hitet tesz a pozitív attribúció ellen. Mindaz, amit Istenről állítunk, metafora, az is, hogy teremtő, az is, hogy igazságos. A pogány vallások Isten magáért való létének egy-egy attribútumát tekintették istennek, de ott is csak a tudatlan népség. A negatív teológia éppen olyan alapvető, mint a pozitív teológia, mert nélküle Isten is csak kreatúraként lenne elgondolható. Az is téves tanítás, hogy Atya, Fiú, Szentlélek isteni tulajdonságok. Isten ugyanis mindhárom és egyik sem. Pozitív attribúció esetében csak igazabbról és kevésbé igazról beszélhetünk, de sosem az Igazságról. Ha azt mondom, hogy Isten = élet az igazabb, mintha azt mondom, hogy Isten = kő, ha azt mondom, hogy Isten= erény az igazabb, mintha azt mondom, hogy Isten = részegség. Ezek mind csak viszonyítások.

Ezért hát úgy foglalhatom össze a mindeddig mondottakat – végzi be az első könyvet Cusanus –, hogy „az igazság megérthetetlenül fénylik tudatlanságunk sötétségében" (XXVI.).

A mű második könyvét csak a spekulatív fejtegetések során követem, azt is igen röviden, mivel a természetfilozófiai gondolatok bemutatására, amelyekre már a bevezetésben is utaltam, nem marad időnk.

Filozófusunk a második könyvet azzal vezeti be, hogy miután az abszolút minta (*exemplar*) megérthetetlenségét beláttuk, nem fogjuk megérteni

az összezsugorodott (*contractio*) maximumot, az univerzumot, sem. Azonban itt is eljuthatunk a tanult (tudós) tudatlanság szintjére.

Az univerzum mindent magában foglal, ami nem Isten. Az univerzum negatíve határtalan. Annyiban Isten, amennyiben örök, s annyiban időbeli, amennyiben nem Isten. Egysége sokféleségében van, s ennyiben kontingens. Isten mindennek a magáért valóvá válása (*explicatio*), minthogy minden Istenben van, s Isten minden magának valóvá válása, minthogy mindenben Isten van.

Miután az univerzum a zsugorodott Első, s így a zsugorodott Maximum, világos, hogy a zsugorodott Maximum az abszolút Maximum egyszeri és abszolút emanációja. Az univerzum tehát a zsugorodott Minden. (*Microcosmos=Microtheus.*) A világ egy másodfokú egység, mely a többféleség egysége. Az univerzáliák a zsugorodott Maximumban vannak, tehát a dologban (*in rem*). Ami azonban – mint később látni fogjátok – nem zárja ki, hogy az elmében vannak (*post rem*).

A Lét, azaz az első univerzális kategória után Cusanus sorba vesz számos „másodlagos" univerzális kategóriát. Mi az, hogy lehetőség? Mi az, hogy valóság (*actualitas*)? Istenben az első lehetőség maga Isten, de ez csak Istenben lehetséges. A zsugorodott Maximumban minden lehetőség összezsugorodik, s csak egy valóságosra való vonatkoztatásban létezik. Tiszta lehetőség, amely semmiféle valóságra nem vonatkozik, nem létezik az univerzumban. Így a lehetőség az univerzumban csak véletlenül létezik. (Emlékeztek ugye, hogy ezt Tamás is így gondolta, ha másként fejezte is ki.) Ha nem lenne zsugorodott lehetőség az univerzumban, akkor semminek nem lehetne oka, s akkor, mint ezt Epikurosz gondolta, minden véletlenül jönne létre (VIII. fejezet).

A IX. fejezetben Cusanus ezt a gondolatmenetet úgy folytatja, hogy (mint erre már utalt) a lehetséges létező csak valóságos létező által jöhet létre. Ezért – s itt jön az új gondolat – a lehetőséget az intenció változtatja aktuálissá. Azaz racionálisan, s nem véletlen következtében, valósul meg. Ezt egyesek a világban működő Észnek, mások a Világléleknek tulajdonítják, holott pedig minden célszerűség a Maximum kontrakciója.

A cusanusi rendszer kedvéért, melynek egyik variációjával a következő szemeszterben Hegelnél fogtok találkozni, nem hagyhatom említés nélkül a könyv harmadik részét, amely az Egyes Abszolút, azaz Jézus értelmezése

körül forog. Itt Cusanus először összefoglalja az eddigieket. A Maximum egysége önmagában van, az univerzum egysége az összezsugorodott pluralitásban. Nos, a pluralitás egyik megjelenése az állatfajok különbözősége. Az állati nemen (*genus*) belül az emberi faj (*species*) jelentősége, hogy benne az állati természet keveredik a szellemi természettel. Míg az állati rész nem tűnik el, addig az emberre is vonatkozik a „*principium individuationis*", azaz minden ember teljesen egyedi, mindegyik különbözik minden más embertől, egyik sem az egyessé zsugorodott emberi nem, mint olyan. Mindenkinek más a nyelve, mások a szokásai, azaz senki sem képviseli egy személyben az emberi fajt, mint olyat, még a legmagasabb rendű intellektus is „ez" vagy „az" az ember. Jézus az Egyetlen Ember, mint olyan, ő nem egyik vagy másik ember, hanem az egyessé kontrahált Maximum, a Maximum, mint Egyes, egyetlen. Ő nem ez egyik vagy másik ember, de Ember, azaz a Maximum, mint Egyes, egyetlen és megismételhetetlen.

Eddig érkezhetik meg, Cusanus szerint, tudós tudatlanságában az ember.

Az *Idiota*-dialógusok közül egyet választottam ki rövid bemutatásra, a *Laikus az elméről* (*Idiota de mente*) címűt.

Mind a három *Idiota*-dialógus szerkezete hasonló, ha témáik nem is esnek egybe. S mindhárom egyaránt ironikus. Nem maga a mondandó ironikus, hanem a dialógus szerkezete. Három személy beszélget egymással: egy filozófus, egy orátor és egy analfabéta laikus, egy kanálkészítő mester. Cusanust a kanálkészítő képviseli, nézeteit a tanulatlan laikus feji ki. Az orátor csak könnyedén okoskodik és közvetít, míg a filozófus az egyetemi filozófiaprofesszor karikatúrája. Bármit mond is a laikus, bármilyen gondolatot fejt is ki, a filozófus mindig „el akarja helyezni" ezt a gondolatot valamely filozófiai tekintély irányzatába. Egyszer megjegyzi, hogy a laikus platonista, máskor arisztoteliánus, majd, hogy gondolatai Plótinoszra vagy Triszmegisztoszra emlékeztetik. Mintha nem az lenne a fontos, amit valaki mond, hanem, hogy ki az, aki mondja. (Ez manapság is sok helyen így szokás.) Mire a kanálkészítő fáradtan ismételgeti, hogy ő analfabéta, nem ismeri a fenti szerzőket, saját gondolatait fejti ki.

Feltételezem, hogy Cusanus saját egyetemi tanárainak egyikét ironizálja itt, de hozzáteszem, hogy ezt bár humorral, de megértéssel teszi. Mert a filozófus végül kezd a laikusra odafigyelni, hagyja őt beszélni s kíváncsi is lesz arra, amit a laikustól hall, tehát tényleges filozófussá alakul. Mindehhez csak azt tenném hozzá, hogy Cusanus itt a maga módján osztja a reneszánsz humanisták skolasztika-kritikáját, amivel a következő előadásban fogtok találkozni.

Szégyen egy remekül megtervezett dialógust rövid értekező próza formájában ismertetni, de tőlem most nem telik többre.

Arról van tehát szó, s nem kisebb kérdésről, hogy mi az elme?

A laikus különböző oldalról „közelíti meg" a kérdést, illetve a választ. Elme az, amelytől minden dolog mértéke és határa származik, tehát az, ami mér és határol (a *mens* szó elemzése). Az elme nem azonos a lélekkel, mivel „testet „ölt". Azt a bennünk lévő erőt (képességet) neveztük elmének, mely fogalmilag megragad minden dolgot. Tehát elmének nevezzük az ész tevékenységét. De semmi sincs az észben, ami ne lett volna előbb az érzékekben. A fogalmak (nemek és fajok) az elme konstrukciói. Azt is mondhatnánk, hogy egy dolog semmi, amíg meg nem nevezzük. De másként is meg lehet a kérdést fogalmazni. Azt is mondhatjuk, hogy nincs szükség előzetes érzéki tapasztalatra az elme racionális tevékenységéhez, mert a fogalmak, az igazságok, megvannak az elménkben, azaz az elménkben vannak. Ha az emberi nem elpusztulna, a világ nem létezne. (Borítékolhatjátok, hogy miután az ellentétek összesnek, mindkét állítás igaz lehet.)

Minden név (elnevezés) egy modell (*exemplar*) képmása (*imago*). Így minden név a tökéletes név képmása (*imago*). Isten elméjében a fogalmak a dolog teremtései (azaz Isten fogalmakkal teremt), az emberi elme számára azok megértései. A dolgok „asszimilációi". Az asszimiláció hasonlósággal történik. Minden dolog Istenben van (*magánvaló*), a mi elménk pedig a kibontakozó, magáért való dolgokat ismerheti meg. Ahogy egy ismeretlen király portréja minden más portré ősképe. Az elme Isten képe (*imago Dei*). Így az elme nélküli lények, állatok, növények ugyan Isten magáért valóságai (*explicatio*), de nem képmásai (*imago*).

Visszatérünk ahhoz a kérdéshez, hogy emberi elme nincs test nélkül. Az elme ad életet a testnek s ezért is nevezik léleknek. De Isten az elmét

a testbe helyezte, mely így lesz alkalmas hordozója a dolgok fogalmi megragadásának (asszimilációjának). Az elme diszkriminál, ahogy azt a szem is teszi, amely nemcsak néz, hanem lát is, azaz megkülönbözteti a dolgokat, amelyeket lát. Az elme az ész és az ítéletek diszkrimináló formája. Kezdetben elménk passzív, mintegy álomban, amíg a érzékelhető dolgokon való csodálkozás nem váltja ki benne az aktivitást.

Ezen a ponton világítja meg a laikus mondanivalójának magvát mestersége, a kanálkészítés példáján. A kanál teljesíti a funkcióját, mivel kanalazunk vele. Ugyanakkor addig fényesíthetem a felszínét, amíg tükörré nem válik. A tükör-forma független a kanál-formától, mert egy kanál nem okvetlenül tükör is egyben. De ha a kanál nyele letörik, megszűnik kanál lenni, mert nem tudja ezt a funkciót többé betölteni, de nem szűnik meg tükör lenni. Kibontva a metaforát: Isten kialakította bennünk állati funkcióinknak legmegfelelőbb formát. Ehhez hozzáadta az elmét, mint eleven tükröt. Mikor az elme a dolog változatlan épp-így-létét ragadja meg, akkor saját magát használja eszközként. Azaz a dolgok igazsága az elmében van.

De hogyan használja magát az elme eszközként? Háromféleképpen. Asszimilálódik a lehetőséghez, hogy mindent meg tudjon mérni (megítélni, összevetni), ami lehetséges. Másodszor asszimilálódik az abszolút szükségszerűséghez, hogy mindent egyszerűen (nem összetetten), azaz mint egységet, tudjon megítélni, ahogy ezt Isten teszi. Végül mérni képes szimbolikusan is, azaz hasonlatokkal. De ezek közül a képességek közül egyik sem az igazság megismerése.

Amennyiben mindennek a totalitása megismerhetetlen, akkor annak egyetlen része sem ismerhető meg. Azonban a mi elménk, az Elme képmása (másolata, tükörképe, ahogy akarjátok), vadássza saját magában igazságát, annak eredetijében. A gondolkodás efféle vadászat. Ahogy a tíz kategória az elme alkotása (ebből a célból). S minden ezt a célt szolgálja.

Emlékeztek még arra, amit az elején borítékoltunk? Itt jön az „eredmény". Az emberi elme képességei a megértés, érvelés, képzelés, észlelés. Mindaz, ami létezik, jelen van az érzékelésben általános és meghatározatlan módon, s ugyanezen a dolgok az észben meghatározott módon. Így tehát van hasonlóság aközött, ahogy a dolgok a valóságban vannak és elménkben vannak. Az elme ereje mindezen különböző erők együtt.

S ezért nem is hiszem, mondja a laikus, hogy lehetséges olyan, mint egyetlen Intellektus, amelyben minden ember részesedik. Ez olyan lenne, mintha hallanánk egy hangos kiáltást úgy, hogy senki sem kiáltozott. Minden embernek más hangja van. Isten végtelen egyes példányban teremtette meg a maga képmását. Ebből is következik, szerzőnk szerint, az elme halhatatlansága. Végtelen sok szám van, minden szám egyetlen, de egyetlen szám sem pusztul el. A számok elpusztíthatatlanok.

A dialógus befejezése emelkedett, mint Cusanusnál mindig, s filozófusoknál amúgy általában is szokás. Elménk az örökkévalóság képmása, amely időben bontakozik ki, de hogyan pusztulna el a képmás, az elpusztíthatatlan Igazság tükröződése, hacsak maga az Igazság nem oltja ki saját visszatükrözését? De ez az abszolút Jóság számára lehetetlen. S miután minden nap napsütésre ébredünk, mindig lesz nappal, amíg a nap süt.

Persze, Cusanus is érzi, hogy ez nem elégséges bizonyítéka, a mi személyes halhatatlanságunknak, legfeljebb az emberiség halhatatlanságának. A nap utóvége mindig süthet, de mindig másnak! A laikus elbizonytalanodik. Arra hivatkozik, hogy a vallás természetes, s mert az emberek általában mind úgy gondolják, hogy elméjük halhatatlan.

Cusanus nem fideista, de itt – mivel őszinte – nem a logikus gondolatmenetre, de „minden ember" hitére apellál.

Végül most egy kései Cusanus dialógust fogok bemutatni. Címe *De ludo globi*, azaz: *labdajáték* vagy *golyójáték* (a globus szó értelmezésétől, illetve fordításától függően). Vitapartnerei lényegesen különböznek az „idiota"-trilógia szereplőitől.

A dialógus két részből áll. Mindkét részben maga Cusanus bíboros az egyik partner, a beszélgetés irányítója. Az első részben beszélgetőtársa Ioannes, bajor herceg. A második részben egy Albertus nevű fiatalember. A dialógus másik kitüntető jellege, hogy egy-egy domináns metafora értelmezése körül forog.

Metaforák már eddig is kitüntető szerepet játszottak Cusanusnál. Csak emlékeztetlek *A tudós tudatlanságban* a végtelen egyenes, végtelen háromszög és végtelen kör egybeesésére. A metaforák Cusanusnál, ahogy már Eckhart mesternél is, képekben közelítik meg a fogalmilag elgondolhatatlant (Istent).

A most röviden bemutatandó *Labdajáték* című dialógusban a címadó metafora értelmezése áll az első rész középpontjában, míg számos segéd-metafora segít az elképzelésében, elgondolásban, illetve értelmezésében. A második részben inkább a pénz, a pénzverés, a pénzen látható írás, illetve kép a vezető metafora. Időnk fogytán elsősorban az első rész értelmezésére fogok rátérni. Választásom nem önkényes. A „dobás" metafora ugyanis a huszadik században mind Heideggernél, mind Sartre-nál kitüntetett szerepet fog játszani.

A játékot (amibe a kardinális a dialógus elején belefáradt) valószínűleg Cusanus maga találta ki, mivel a kutatók nyomát sem lelték. Körülbelül a következőképpen nézhetett ki. A földre kilenc párhuzamos kört (szférát) rajzolunk egyetlen középpont köré. Minden játékos kap egy golyót, s azt a körbe hajítja. Ugyanaz a játékos számtalanszor próbálkozhat. Minden golyó egyedi, nincs két teljesen egyforma golyó. Ezek a golyók sosem tökéletes gömbök, mindegyikben van egy csorba, de nincs kettő, melynek tökéletlensége azonos lenne. Nos, minden dobó minden golyót a körök közepére hajít egyenes vonalban, mert így győzhet a játékban. De egyik golyó sem talál a középpontba, hol távolabb, hol közelebb esik le ahhoz.

Bontsuk ki most ezt a metaforát, ahogy azt Cusanus háromszor s három különböző módon teszi.

Mindenekelőtt maga a filozófiai dialógus is egyfajta labdajáték. A beszélgetőtársak egymásnak dobják a labdát. Amikor egyikük valamit mond, azért mondja, amit mond, s ahogy mondja, mert ezt tekinti igaznak. A labdajáték az Igazság körül folyik. De az „az igazságba" egyik beszélgető sem talál bele, mert az Igazság Krisztusnál van. Azonban a játékos gondolata eshet nagyon messze a kör középpontjától vagy közelebb hozzá, lehet közelebb és távolabb az „igazságtól". Bár a dobó egyenesen dob (őszintén, meggyőződéssel azt mondja ki, amit igaznak tud), minden dobással legfeljebb megközelít egy belsőbb kört, de az is lehet, hogy a közeli vagy távoli külső kerületre esik (vagy túl nagy vagy túl kicsi a dobás). A középpont láthatatlan, a tökéletes dobás lehetetlen.

A második megközelítés szerint minket, a különböző és teljesen egyedi, de sosem teljesen gömb alakú golyókat is valaki belehajít, beledob a körkörös világba. Isten az, aki bennünket a világba „hajít". Isten minden golyót a középpontba dob. De miután egyetlen „emberi" golyó sem tiszta

gömb (tiszta lélek), egyikünk sem „esik" a középpontba, hanem közelebb vagy távolabb a középponttól, golyóik alakzata, tökéletlensége szerint. Csak a tökéletes Gömb, Jézus foglalja el „a Király székét" „az Élet országában" a középpontban. (Modern felfogásban bele vagyunk hajítva a világba [„*Geworfenheit*", mondja Heidegger], a szabadságba [Sartre], de nem tudjuk, mi vagy ki az, aki/ami hajít.)

De – s itt jön a harmadik megközelítés – minden golyó tökéletlen, s különbözőképpen az. Van olyan, hogy szerencse (*anima mundi*), de nem az határozza meg az ember sorsát. Az ember tud különbséget tenni bűn és erény között, azaz az emberi „labdának" módja van „mozogni", saját erejéből közelebb kerülni a belső körhöz. Ez a játék (a labdajáték) ugyanis az emberi lélek mozgását jelképezi saját országából az Élet Országába, amelyben nyugalom van és örök boldogság. „Ennek közepén trónol királyunk és életadónk, Jézus Krisztus. Bár hozzánk hasonló volt, saját személyének golyóját úgy mozdította, hogy az élet közepén álljon meg, nekünk példát hagyván, hogy úgy tegyünk, ahogyan ő, hogy a golyónk az övét kövesse, noha lehetetlen, hogy egy másik golyó is ugyanott az élet középpontjában jusson nyugalomra, ahol Jézus Krisztusé."

Teológiai értelemben ez a passzus Jézus kettős természetét érzékelteti, s nem tartozik rám ortodoxiájának megítélése. Filozófiai szempontból azonban a metafora ilyen értelmezése a „dobott", a „hajított" ember szabadságának (az akarat szabadságának) hitvallása. A kardinális egyenesen ki is jelenti, hogy minden ember maga döntheti el, hogy mit gondol, s mit kíván, mivel minden embernek megvan a saját „szabad szelleme" (*liberum proprium spiritum*). A Gondviselés, tudjuk, mindenkit egyenes vonalban hajít a világba. Minden „golyó", tudjuk, tökéletlen, de nem egyenlő mértékben az, hiszen mindegyik különbözik a másiktól. Egyetlen „dobott" sem feltétlenül erényes, egyetlen másik sem feltétlenül bűnös, mi több, eredendő bűn nem létezik, mert ha lenne, Isten nem dobna minden golyót egyenesen a középpontba. Az emberen, a „golyón" múlik, hogy strapálja-e magát azért, hogy közelebb kerüljön a középponthoz. Minden golyónak megadatott erre a lehetősége. Senki sem bűnös másként, mint a maga hibájából – mondja a kardinális. Bár a bíboros és beszélgetőtársai ebben a dialógusban is elmélkednek az ellenétek egybeeséséről, a maximumról, amely egyben a minimum, a végtelen háromszögről és a gömb-

ről, ami a labdajátékot illeti, ott mindez nem játszik szerepet, ott csak Isten van, aki bennünket a világba hajít, s aki nem hagyja cserben a benne reménykedőket.

Röviden szeretnék bemutatni Nektek néhányat Cusanus számos metaforája közül, amelyek a könyv második részében (ahol a kardinális a fiatal Albertust tanítja) fog fontos szerepet játszani.

Így például, mindenki az élet forrásából iszik, de nem minden ember egyaránt szomjas és egyaránt vágyik az élet vízére. Vagy: különböző kórusok másként adnak hangot az isteni akaratnak. Vagy: egy forintban száz fillér két forintban kétszáz fillér, a maximális forintban végtelen fillér. Vagy: a pénzérme annak a képét viseli, aki készítette. A pénzverés Mesterét szolgálja a pénzverő. Nem a pénzöntő, hanem a Mester képe (*Exemplar*) van minden pénzérmén. Azaz minden egyes érme képe (egy ember intellektusa) a Mester képének eleven képmása (*imago Dei*), az igazság jele. Minden ember képe ugyanannak a Mintának a jele, s egyik kép sem az. (*Singularius tamen memoriae comenda:quomodo non est nisi una vera praecisa ac sufficientissima forma omnia formans.*)

Eljutottunk Ágoston emberképének ellentétéhez. A bűnben fogant emberektől az Isten képét hordózó emberekhez. Mindegyikünket a természet „véletlene" különbözőnek formált, de mégiscsak rajtunk múlik, hogy milyenekké válunk, hogy közelebb kerülünk-e a láthatatlan középponthoz. Rajtuk múlik, hogy világosan bontakozik-e ki arcukon a káosztól eltakart Isten képmása. Mindenkiben Isten lakik, Isten mindenkiben lakik. Isten a maximum és a minimum, minden és mindennek az ellentéte, minden lehetőség és minden lét. Magánvalósága rejtve van előttünk, de térben és időben kibontakozó magáért valóságából (*explicatio*) sok mindent megérthetünk. Így tudunk különbséget tenni jó és rossz között, s rajtunk múlik, hogy milyen emberek leszünk. Milyen optimista antropológia!

Sajnos, el kell búcsúznunk ettől a nagy filozófustól, de, ha csak egy rövid ideig is, még nem a korától. A reneszánsz humanizmus első közismert képviselője ugyanis Cusanus kortársa.



KILENCEDIK ELŐADÁS

A reneszánsz humanizmus: Valla, Erasmus, Morus és mások

(MI A HUMANIZMUS? PETRARCA, A RÉGIEK FELFEDEZÉSE FILOZÓFIÁBAN ÉS KÖLTÉSZETBEN. EKLEKTIKA. EMBERESZMÉNYEK PLURALIZÁLÓDÁSA)

KEDVES HALLGATÓIM!

Mikor a reneszánsz humanizmusról beszélek, ne gondoljatok a humanizmus szó mai értelmezésére. Inkább arra, amit angolul „*humanities*"-nek neveznek. Ez a fogalom magában foglalja a költészetet, a szépprózát (beleértve a levélírást és az esszét), az anyanyelv és az antik nyelvek kultiválását, a retorikát, a filozófiai gondolatok elemzését és kifejtését.

A humanisták egyik fő érdeklődése az antik kultúra felé fordult, elsősorban a latin költészet és széppróza felé. Ellenfelei voltak a skolasztikus filozófiának. Durvának és primitívnek tartották a nyelvét és érthetetlennek vagy túl bonyolultnak a gondolatait. El akarták kerülni a metafizikát és a logikai érvelést, de nem a transzcendenciát. A transzcendens (mint Isten, Gondviselés, Megváltás) inkább képi, költői formában jelent meg írásaikban. A filozófusok közül legfeljebb Ágostonnal tettek kivételt, már csak azért is, mert a *Vallomások* nyelve, költészete, gondolatvilága közelebb állt az övékéhez.

A reneszánsz idején a kereszténység történetében fordulat állt be. Hogy a kereszténységet különbözőképpen értelmezték és élték át, nem volt új jelenség. Ezeket az értelmezéseket az anyaszentegyház majdnem azonnal eretnekségnek nyilvánította, s ha mozgalmak formájában terjedtek el,

utolsó szálig ki is irtotta. Maga a vallási gondolkodás azonban többnyire kolostorokban zajlott és az egyetemek teológiai szakjain tanították, azaz ezoterikus maradt. A reneszánsz korában azonban a műveltség kiterjedt jóval a kolostorok és az egyetemek világán kívülre. Petrarca „hivatalosan" szerzetes lett volna, de sosem élt kolostorban. Az írók, művészek, gondolkodók (nemcsak a humanisták) mind keresztények voltak, de a maguk módján, egyéni értelmezésben.

Mivel a keresztény hagyomány értelmezése egyre inkább személyessé vált, s egyre szélesebb rétegek gondolkodására lett jellemző, válaszképpen kiszélesedett az inkvizíció érdeklődése is, s egyre több gondolkodót, filozófust, tudóst, azaz laikust küldtek börtönbe vagy máglyára. A modern életforma-pluralitás kialakulására válaszul az első fundamentalista mozgalom is megjelent. Méghozzá Firenzében, a Mediciek akkori „kulturális" központjában, a művészetek virágkorában, Savanarola diktatúrájának formájában.

Két különböző, de egyaránt fontos esemény rázta meg eközben a nyugati keresztény világot: a reformáció és a könyvnyomtatás. A most bemutatott humanisták esetében ez különösen fontos lesz. Mind Erasmus, mind Morus a reformáció idejében éltek s erre reagáltak is, ki így, ki úgy, ahogy látni fogjátok. A könyvnyomtatás radikálisan növelte az olvasóközönséget. S nemcsak számban. A szélesebb közönség több különböző könyvet tudott könyvtárába gyűjteni. E két forradalom egymást támogatta, Luther német bibliafordítása nyomtatásban viharosan terjedt a latinul nemigen olvasók között. Ficino Platón összesének latin fordítása (amire majd visszatérek) is megjelent nyomtatott formában, s így hozzáférhető lett a görögül nem olvasó művelt közönség körében.

Az ókori latin művelése és az ókori római szobrok, épületromok iránti egyre növekvő érdeklődés, az ásatások párhuzamosan folytak, s szintén egymást támogatva. Hogy csak egy dolgot említsek. A klasszikus középkorban egy templom ékessége egy ereklye volt. Mondjuk egy hajfürt egy szent hajkoronájából, ahogy nálunk a „Szent Jobb". Ezek az ereklyék, persze, nem voltak „eredetiek", de annak hitték, illetve tekintették azokat. A reneszánsztól kezdve egy templom hírnevét ezzel szemben elsősorban nem egy ereklye, hanem egy nagy művész eredeti alkotása alapozta meg. Ezért is alkalmaztak pápák, hercegek vagy akár polgári magisztrátusok ismert vagy ígéretes művészeket, hogy ennek vagy annak a templomnak a falait freskóikkal díszít-

sék fel. Nem volt már mindegy, hogy ki alkotta azt a Madonna- vagy Szent Péter-szobrot, melyet egy templomban ünnepélyesen elhelyeztek. Egy tényező azonban egy templom presztízsében állandónak bizonyult: fontos embereknek kellett a templomban eltemetve lenniük. Persze, hogy ki a fontos ember, az arról alkotott vélemény is változott.

Nektek, magyar diákoknak, érdemes tudni, hogy Mátyás király udvara ebben a korban (és mozgalmakban) fontos szerepet játszott. Így Janus Pannonius költészete a kor igényes latin humanista költészetéhez tartozott, hogy Ficino főművének egyik latin őspéldányát a Corvina Könyvtárba küldte, hogy Leonardo da Vinci Mátyás királyt idézte a festészet védelmében, vagy hogy Brandolini híres könyvét (*De humanae vitae conditione*) egy Corvin Mátyástól idézett gondolattal vezeti be.

Petrarcát szokták az első humanistának tekinteni. Joggal, mert a latin kultúrához való visszatérésnek, a szép latinságnak és a skolasztikus filozófia elutasításának ő volt az első nagy bajnoka. Bár legszebb szonettjeit anyanyelvén írta, hagyott ránk latin nyelvű költészetet is. S ami talán a legfontosabb, azok közé tartozott, akik kezdeményezték a kulturális emlékezet gyökeres átalakítását. Ezentúl Itália kulturális emlékezetéhez tartozott a régi Róma, minden alkotásával s történelmével együtt. Ő volt az első, aki a középkort „sötétnek" nevezte. Ezzel iskolát alapított. A kulturális emlékezet effajta átalakulása hamarosan Északra is átterjedt.

Lorenzo Valla az első humanista, akiről röviden beszélni fogok, Cusanus kortársa volt. Időnként a pápai udvarban élt, időnként másutt. Életútja nem volt kalandos, gondolkodása annál inkább. Nem volt egyetemi végzettsége, sem papi vagy politikai hivatása. Műveivel szerzett hírnevet. Megvetette a filozófiát, a retorika kiskatonáinak tartotta, illetve nevezte a középkori filozófusokat. Ő is csak Ágostonnal tett kivételt, minthogy Ágoston is idegen környezetben, más hitekkel körülvéve hozott radikális változást

Valla „reneszánsz ember", azaz sokoldalú, jogász, filológus, író, fordító egy személyben. Provokatív személyiség, izgága és egy kissé egomániás, de ez a provokáció javunkra vált. A „Credo"-ról, a keresztény hitvallásról megírta, hogy az egy viszonylag kései (niceai) zsinat műve, az úgynevezett Constantinus-féle adománylevélről, mely Rómát a pápaságnak adományozta, s ezzel legitimálta, kiderítette, hogy hamisítvány. Úgyszintén kimutatta, hogy Hermész Triszmegisztosz és Pszeudo-Dionüsziosz művei

is későbbi eredetűek, mint ezt a hagyomány tartotta. Ő volt talán az első, bár nem radikális, bibliakritikus is.

Igazi humanista szellem volt, aki nem válogatott az irodalmi hagyományban. Persze, a kínálat is sokkal nagyobb volt, mint annak előtte. Emlékeztek, ugye, még a múltkori szemeszterből Diogenész Laertioszra és Sextus Empiricusra? Nos, az ő műveik most elérhetőkké váltak. Így az úgynevezett preszókratikusok gondolkodásának megismerésére is több forrás áll rendelkezésre. Nem is beszélve Epikuroszról. Mint emlékeztek, Diogenész Laertiosz művének utolsó része meglehetősen részletesen ismerteti az epikureista gondolkodást. Ahogy a szkeptikus filozófiát is Sextus Empiricustól. A preszókratikusok, azaz a „régi bölcsek" iránti érdeklődés egészen az újkori filozófia kezdetéig, Francis Baconig eleven marad.

Hogy visszatérjek Vallához. Aragóniai Alfonz udvarában írt művei közül kettő emelkedik ki. Az egyik a szabad akarat kérdését tárgyalja, melyben a fiatal Ágoston tehát a pelagianizmus mellett kardoskodik, a másikban a szép latin stílus védelmére kel, már ahogy ez humanista berkekben szokás volt.

Én most nektek leghíresebb és legprovokatívabb munkáját fogom röviden bemutatni. A mű először *De Voluptate*, azaz *A gyönyörökről*, illetve *Dialógus a gyönyörökről* címet viselte, míg a második kiadásban ez a *De vero bono* (A valódi jóról) címmé alakult. A tartalom azonos maradt.

Elöljáróban bemutatom nektek, kikre is hivatkozik egy „humanista". Méghozzá állandó idézetekkel. Gondolhatjátok, hogy nem Aquinói Tamásra vagy Maimonidészre. Vaktában felsorolok néhány folyamatosan idézett szerzőt: Cicero, Vergilius, Ovidius, Horatius, Euripidész, Seneca, Lucretius (*De rerum natura*), Terentius (komédiák), Juvenalis (szatírák), Plautus (komédiák), Hérodotosz, Karneadész. A filozófusok közül Platón. Csak a harmadik dialógusban merül fel többször Arisztotelész neve, ahogy Valla itt idézi többször a Bibliát is.

A dialógus stílus, mint ezt már Cusanus esetében láttátok, akkoriban újra elterjedt, méghozzá nem csak vallásközi dialógus formájában. Valla „gyönyöröket" tárgyaló dialógusában még Cusanushoz képest is egy további lépéssel távolodunk el a vallásközi dialógus típusától s közeledünk a korai platóni dialógus hagyományához. Nincs semmi, amiben a vitatkozók akár a kezdetben, akár a végkifejletben megegyeznének. Egyen-

rangú, egyforma műveltségű gondolkodók szállnak vitába egymással (ebben különböznek a platóni dialógusoktól), kettő közülük két filozófiai iskolát képvisel, míg a harmadik, aki műveltségben alattuk marad, a hit védelmében beszél.

A dialógus egy lakoma után zajlik. Hozzáteszem, hogy a harmadik rész nem dialógus, inkább válasz az első két rész szónokainak gondolatvilágára. Az első két részben az evilági életről beszélgetnek, míg a harmadik részben a túlvilági gyönyörökre fog esni a hangsúly.

Ha a közbeszólásoktól eltekintünk, az első két részben egy Catone és egy Vegio nevű férfiú beszélgetnek, úgy, hogy az első a sztoikus, a második az epikureus nézetet képviselné. Azért mondom, hogy „képviselné", mert bár a szerző terve szerint ezt kellene tenniük, nem okvetlenül ezt teszik, azaz sok mindent mondanak, amire nem bukkanhattok rá sem a sztoikus, sem az epikureus kánonban.

A vita, mint a címből sejthető, a gyönyörökre vonatkozik, s két alapkérdés körül forog. Az egyik a „természet", pontosabban szólva az a kérdés, hogy a természet kegyes vagy kegyetlen-e hozzánk, emberekhez, a másik a tisztesség (*honestas*) kérdése. Feláldozunk-e gyönyört, ha tisztességesek vagyunk, vagy nem? Vagy ha tisztességesek vagyunk, azért vagyunk tisztességesek, mert ez a legnagyobb gyönyör a számunkra?

Nos, anyánk vagy mostohaanyánk-e a természet?

A „sztoikus" szerint mostoha. Egyszer hőség van, másszor megfagyunk. Fájdalmat kell elszenvednünk, ha erényesek akarunk lenni, mivel a bűnt már az anyatejjel szívjuk magunkba. Gyűlöljük a büntetést, szeretjük a hízelgést. A férfiak legnagyobb gyönyöre a szüzek meggyalázása, holott egy prostituálttól megkaphatják ugyanazt. A természet nem világít, hanem megvakít. Bár inkább állatnak születtünk volna, mint embernek, bár ne születtünk volna meg egyáltalán.

Az „epikureus" véleménye szerint azonban a természet édesanya. Démokritosz, a „nevető" bölcs – szerinte – jól felismerte ezt. A természetben minden tökéletes, szép, ésszerű. Miért ne létezhetne gonosz és csúf is, ha ez is tökéletességéhez hozzátartozik? Neked (szólítja meg a „sztoikust"), miközben fel akarsz erről a földről szállni, máris leolvadnak a szárnyaid. Te ecetben fürödtél. Csak betegség és elmebaj motiválhatott a magányosság keresésére. Azt vallod, hogy olyan, mint természetes

erény, nem létezik. Miért van ez? Mert állandóan az erényt keresed, nem pedig a gyönyört (*hédoné*). Ha az előbbit nem szolgálhatja a természet (mert mostohaanya), hátha szolgáltathatja a másodikat, mint édesanya? A gyönyört adja nekünk a természet, méghozzá mind testi, mind lelki gyönyörök formájában. Az „epikureus" itt a szépségre hivatkozik. Mind a szem, mind a fül nyitott a szépség befogadására.

Kezdjük a szemmel. Miután természet dicséretéről van szó, Vegio kizárólag a testi szépségről beszél. (Csúnyák csak azért léteznek, hogy a szépet még jobban kiemeljék.) A női szépség nemcsak az arcban, hanem a hajban, a mellben, a test helyes arányaiban is megtestesül. Férfiak és nők pedig azért születnek szépnek, hogy egymásban gyönyörűséget találjanak.

Folytassuk a hanggal. Az emberi hang muzsikájával, a nevetéssel és a sírással, a beszéddel, majd a zeneszerszámokkal s az általuk teremtett hangvilággal gyönyörködtet. És az ízlelés? Gyönyörködünk a finom ételekben, a jó borokban (nincs szó, mely leírhatná milyen jó a jó bor – írja), hacsak nem zabálunk, mint a barbárok vagy diétázunk, mint a sztoikusok. S mindezt a gyönyört a természet, ez az édesanya szolgáltatja!

Miért bírálod a ritka és szokatlan gyönyöröket? Hiszen semmi sem gyönyörködtet inkább, mint a változatosság. S itt következnek a kortársak számára legfelháborítóbb mondatok.

Mi baj van abban, ha egy férfi és egy asszony egymásban gyönyörűséget talál? Miért vétek a házasságtörés? Hiszen a természet nem tesz különbséget a házastárs és a szerető között! Mindkettő egyaránt tehet egy asszonyt anyává. Mi a különbség? A „házasság", persze, de az nem a természettől ered. Az emberek sokaságát az erények tették szerencsétlenné, nem a természet S mire való a szüzesség megőrzése? A szüzesség erényét hirdető előítéleteket a férfiak gyártották, nem az asszonyok. Ők ezt sosem tették volna, mert több bennük a bölcsesség, mint a férfiakban, és jobb az ítélőképességük. A szüzességre vonatkozó előítéletet a férfiak azért találták ki, mert ártani akartak a női nemnek. A szüzesség megőrzése védelmében harcolnunk kell szemünk, fülünk, minden érzékszervünk, testünk és lelkünk ellen. S ez aztán a szenvedés. Hogy megszüntessük a szenvedést, házasságra kényszerülünk. És aztán? A férjek büntetlenül kitarthatnak annyi nőt, ahányat akarnak, de a nőknek nem lehet szeretőjük. Micsoda vétek ez a természet ellen!?

A második rész hasonló szellemben folytatódik, de a vita középpontjában nem a természet, hanem (az előbbivel összefüggően) a becsület, illetve a tisztesség (*honestas*) értelmezése áll. Catone, a „sztoikus", az erényeket védelmezi. Dicsőség a hazáért meghalni, becstelenség ezzel szemben az öngyilkosságot választani. A tisztesség megköveteli, hogy az ember uralkodjon vágyai felett, hogy inkább tűrje a szenvedést, mint a becstelenséget.

Ebben a második részben is az „epikureus" az, aki felmondja a hagyományos értékrendet, aki provokál. A „hősiesség" vagy a „tisztesség" néhány példájáról azt mondja, hogy ostobaság, előítélet, illetve képmutatás, többi esetéről (s az a voltaképpeni filozófiai vonulat), hogy az emberek minden erényt nem az erény, hanem a gyönyör kedvéért gyakorolnak. Miért akar valaki inkább meghalni, minthogy száműzetésben éljen? Ez ostobaság. Ahol az ember él, ott az otthona. Az élet mindennél fontosabb. S most jön a második érv: az emberek életüket a gyönyör kedvéért áldozzák fel. Itt van például a híres Lucretia, akit megerőszakoltak, s ezért öngyilkos lesz. Van ennek értelme? Még csak nem is szabad akaratából szeretkezett, hanem mert erőszakot követtek el ellene. Hogy ettől elvesztette a becsületét? S hogy halálával ezt majd visszanyeri? Miért tette? Mert tudta, hogy így neve és dicsősége fennmarad, s ez a gondolat olyan gyönyörűséggel töltötte el, mely felülmúlta az élet gyönyörűségeit. Mucius Scaevola ezzel szemben buta gesztusát élete megmentése érdekében tette.

Vegio tehát nem tagadja, hogy van olyasmi, mint „erény", hanem az állítja, hogy az ember a gyönyör kedvéért erényes, hogy azért erényes, mert ebben nagyobb gyönyörűsége telik, mint a vétekben. Miért ölte meg Brutus saját fiait? Azt állítják, hogy vérző szívvel azért tette, mert helyes volt, mert a köztársaság érdekében tette, igazságérzetből. Micsoda marhaság! Gyűlöletből tette, Tarquinius elleni gyűlöletből s nagy gyönyörűsége telt benne.

Annak ellenére, hogy Valla elméletét leginkább olyan eseteken példázza (Lucretia, Brutus, Mucius Scaevola), amelyek esetében a mi mai erkölcsi érzékünk is vele szavazna, de nem elmélete mellett. Érdekes, hogy Vegio „sztoikus" ellenfele nem használja ki jól a lehetőséget. Ugyanis azt az egyszerű gondolatot, hogy nem az a kérdés, hogy az emberek a nagyobb gyönyörűségre, illetve a kisebb rosszra törekszenek-e, vagy sem, hanem az, hogy ki-ki miben talál nagyobb gyönyörűséget, ki-ki számára mi a kisebbik rossz? Tehát abban, hogy milyen ember, hogy milyen a jel-

leme, személyisége. A „honestas", a tisztesség, ugyanis a karakter kérdése. Hogy ősi filozófiai módon fejezzem ki magamat: szubsztancia és nem akcidencia. Az akcidenciák, azaz a választási szituációk, ahogy az erénytáblázatok is, változnak, de az nem, hogy a „tisztességes ember" maga az „individuális szubsztancia".

De hadd térjek rá röviden a harmadik részre. Ez „a komoly rész", mint ahogy a szerző megjegyzi. A harmadik részre, azaz az új előadásra egy újabb étkezés után kerül sor. Bár Catone és Vegio is szóhoz jut, a szót itt egy Raudense nevű „vallási hivatással" bíró úr viszi. Valami olyat akar állítani, amit mindkét korábbi vitatkozó megelégedéssel tud fogadni. Szerinte ugyanis mindent lehet jól és rosszul csinálni. Az erények és a bűnök ugyanis nem értelmezhetők külön-külön, mivel csokrot alkotnak, s csokorban is látjuk őket. Igaz az, mondja, amit Catone állít, ugyanis, hogy az erényért megszenvedünk. Az erény (a filozófusok állításával szemben) nem boldogság. De Vegio is fején találta a szöget a „gyönyörök" kérdésében. Nincs ugyanis különbség a „voluptas" és a „delectatio" között. A Biblia (*Teremtés könyve*, *Ezékiel*, a *Zsoltárok*) is a gyönyörökről beszél. A *Testamentum*okat olvasva édes öröm fog el bennünket. Lehet-e nagyobb gyönyör, mint amit Mózes érzett Isten közelségében? Egyben azonban orátorunk tesz engedményt: a nők iráni szenvedély valóban őrült. Ha persze úgy nézünk rájuk, mint angyalokra, akiknek nincs nemük, akkor az őrültség is megszelídül. (Női szempont itt nem merül fel.)

Raudense könnyen védi meg a természetet: Isten teremtette s azt mondta, hogy jó. S minden szenvedésért kárpótol a túlvilág gyönyörűsége. Jézus felkel majd trónjáról, hogy Te üdvözülhessél.

A beszéd befejeztével a házigazda mindenkinek megköszöni a részvételt és a beszélgetést, s a résztvevők kölcsönöse dicséretekkel elhalmozva elindulnak különböző utakon hazafelé, fáklyák kíséretében.

Így kaptatok egy kis kóstolót a dél-európai humanizmusból. Kóstolót, mondom, mert Itália számos jeles humanistával dicsekedhetett (Bruni volt közöttük a legismertebb). Hispániában működött, egy kissé később, Vives, a konvertita zsidó, aki személyében egy egész irányzatot képviselt, s kapcsolatban állt a humanizmus észak-európai szárnyával is. Hadd forduljunk tehát röviden a humanizmus észak-európai szárnya felé. Közülük

is a leghíresebbeket és legreprezentatívabbakat fogom nektek bemutatni. Németalföldről Erasmust, Angliából Morust. Mindkettő ismertebb könyvei magyarul is megjelentek, s mivel ezek „irodalmi", könnyen emészthető olvasmányok, ajánlom is nektek szórakozásképpen. Erasmus *Beszélgetések* című könyve magyar kiadásának utószava, Trencsényi-Waldapfel Imre tollából, betekintést is nyújt sok mindenről, amiről időhiány miatt most nem tudok beszélni.

Erasmus és Morus neve nem véletlenül kapcsolódik össze. Jó barátok voltak, azaz tisztelték egymást és egymás gondolkodását. Erasmus máig is leginkább olvasott könyvét, *A balgaság dicséretét*, Morus házában, Angliában írta. Mint humanisták, ékes latinsággal leveleztek. Az értekező próza nyelve számukra is a latin maradt, olyan időkben, amikor a líra, az epika és a dráma nyelve egyre inkább az „anyanyelv" lett. Itáliában elsősorban, már Dantétól kezdve, Boccaccio *Dekameron*ján keresztül Ariostóig, Michelangelóig, Tassóig. Nem sokkal később, hogy Erasmus az Újszövetség modern latin fordításán dolgozik, Luther a Bibliát már németre fordítja.

Ami azonban a könyvkiadást illeti, mindkét szerző művei már nyomtatásban jelentek meg. Ennek is köszönhetik gyors elterjedésüket. S annak is, hogy bár latinul, de közérthető irodalmisággal fogalmaztak. Mivel filozófiáról beszélünk, megemlíteném, hogy meg sem közelítették az általuk megvetetett skolasztikusok színvonalát, de velük szemben egyfajta kulturális „teret" hoztak léte, melynek a közeljövőben igen nagy szerepe lesz.

Kulturális teret emlegettem. Hadd hivatkozzam itt Foucault-ra. Mielőtt az eszmék, gondolatok, paradigmák a középpontba kerülnek, előbb a margón jelennek meg. Erasmus szorgalmazta a görög és a héber nyelv ismeretét, s egy nyelviskola alapításában is részt vett. Mi tudjuk, bár ő nem tudta, hogy Ramon Llull ezt már egy évszázaddal korábban megtette, s hogy Roger Bacon több mint egy évszázaddal korábban arról beszélt, hogy a szövegeket nem lehet fordításban igazán megérteni. Az „eretnek" tan, mely szerint a „Szentháromság" tana nem szerepel az Újszövetségben, közszájon forgott jóval korábban is egyetemi és kolostori körökben, s nem Erasmus volt az első, aki a pápaságot a búcsúcédulák ügyében elmarasztalta. De, mint mondtam, mindezek a gondolatok az egyetemek és kolostorok „szabadgondolkodói" között cirkuláltak. Most a centrumba kerültek. S ebben Erasmus nagy szerepet játszott.

Erasmus figurája szerintem fontosabb volt művénél. Ő volt Spinoza előtt az első modern „véletlen individuum". „Véletlen individuumnak" azt az egyént nevezem, aki elsősorban önmagához tartozik, akinek vélekedéseit, viselkedését nemhogy nem határozza meg, de nem is nagyon befolyásolja származása, akinek nincs más „identitása", mint az, amit maga választott. Erasmus Rotterdamban született, németalföldi, de nem ez az „identitása". Egy pap törvénytelen gyereke, s ennyiben léte maga a „véletlen" terméke. Gyerekként kolostorba zárják, s ott nem érzi otthon magát. Bejárja az akkori Európát, terjeszti a humanista eszmét, s ennyiben ő az első „európai" a szó későbbi értelmében. Sokan közületek kaphatnak Erasmus-ösztöndíjat külföldi tanulás céljából. Nem véletlen, hogy ezt az ösztöndíjat éppen Erasmusról nevezték el.

S nemcsak ezért nem véletlen. Erasmus új eszmék híve volt, az akkor kibontakozó európai közvéleményben játszott szerepet, igen sok gondolkodóval, pappal, újítóval, főnemessel s egyéb előkelőségekkel állt kapcsolatban. Már csak azért is lehetett ilyen széleskörű ismeretsége, mert volt már püspöki titkár, császári tanácsos, Párizsban tanár, s mint mondtam, neves utazó „értelmiségi".

Mint tudjátok, a reformáció korát éljük. Erasmus örömmel fogadta Luther wittenbergi templom falára kifüggesztett pontjait, Luther híve lesz, ahogy Melanchton híve is. Ugyanakkor a kereszténység egymást gyűlölő vallásokra való gyors szétszakadása borzalommal tölti el. Ő „univerzális" keresztény marad, vallásközi békére, a másik megértésére törekszik, ideálja a Krisztus korabeli apostoli közösség. Persze, semmi sem történik úgy, ahogy ő megálmodta. Kitör a német parasztháború, egyik kedvenc tanítványa, Ulrich von Hutten hadvezér lesz (ellene is írja Erasmus *A béke panasza* című kis könyvét). Luther pedig ugyanakkor a szabad akarat ellen ír könyvet (*Az akarat szolgaságáról*). Erasmus megvédi vele szemben a szabad akaratot. Luther ezért eretnekséggel, „pelagianizmussal" vádolja. Hasonló történeteket jól ismerünk, a huszadik századot beleértve.

A következőkben Erasmusnak csak azt a két könyvét fogom igen röviden ismertetni, melyek saját korában is már népszerűek voltak, s több kiadást értek meg. Előbb a *Beszélgetések* címen magyarul is megjelent s már említett könyvet, utána pedig szintúgy röviden, a hasonlóan magya-

rul is olvasható *A balgaság dicséretét*. Mint mondtam, egyik sem szoros értelemben vett filozófiai mű.

A *Beszélgetések* valóban dialógusokból áll. Ezekben a dialógusokban történeteket beszélnek el, esetlegesen megbírálnak egy intézményt, kifejtenek egy-egy gondolatot, megcáfolnak elterjedt közhelyeket. A mű tankönyvnek készült, annak is használták. Mint a könyv utószavában olvashatjátok, elsősorban a finom latin nyelv gyakorlására. Persze, ennél több célt szolgált. Norbert Elias a civilizáció történetéről írt könyvében (*A civilizáció folyamata*, szintén olvashatjátok magyarul) bemutatja, hogy ez az Erasmus-mű volt az első írás, amely egy generációt civilizált viselkedésre, magatartásra oktatott, méghozzá emészthető, azaz irodalmi formában. Mindeddig kizárólag az „udvari" magatartás volt szabályozva, elsősorban a fölé- és az alárendelt közötti viselkedési formák (király–udvaronc, úr–szolga). Kinek, mikor, milyen mélyen kell meghajolnia, mikor és hol ülhet asztal mellé és kivel? (Az „udvariasság" szó minden általam ismert nyelvben őrzi ezt az udvari „származást".) Ezen kívül a kolostori magatartás formái, amit a kolostori szabályzatok írtak elő. Most azonban kialakul egy olyan társadalmi réteg, melynek a szokásai nincsenek szabályozva, nincs „illemük", azaz nem „civilizáltak".

Nos, Erasmus dialógusaiban megjelennek, azaz megfogalmazódnak a polgári civilizáció a „civility", a jó modor, szabályai. Hogyan és hol kell fürdeni, mosakodni, vetkőzni és öltözni, hogy kell egy kocsmában vagy egy vendégfogadóban viselkedni, mit, hogyan, mennyit, milyen eszközökkel, kell enni, hol helyes hangosan beszélni és hol nem. Hogy a „civilizált" embernek helyes a tudománnyal öncélúan foglalkozni, olvasgatni. A dialógusok egyes szereplői kioktatják beszélgetőpartnerüket, azaz tanácsot adnak a tanácstalan olvasónak olyan fontos kérdésekben, mint hogy mikor, milyen időben, milyen alkalomból, hol, milyen ruhát kell felvenni, hogyan kell általában öltözködni. S hogy melyek az „illendőség" szabályai a nemek egymáshoz való viszonyában.

Erasmusnál a jó modor, az illendőség szabályai nem függetlenek a moráltól, s nemcsak az angol „mores" értelmében. A képmutatás, a szenteskedés, az irigység, az agresszió is sérti az illemet, minthogy megzavarja az egymás mellett élés normalitását. Az illem egyfajta békét volt hivatva

– ha nem is megteremteni, de – elősegíteni. Ebben az ügyben Erasmus nem szenvedett vereséget, legalábbis egy ideig nem. A társadalmi együttélés szabályozódott, s a képmutatás lassan az illem tartozéka lett. (Elias példája: Erasmus után nem illett többé a levesbe köpni.)

A balgaság dicsérete sikerkönyv volt, minthogy akkor is, ahogy mindenkor, kedvelték a nem kedvelt emberek és szokások kigúnyolását, pőrére vetkőztetését, hiszen akkor is, ahogy ma is, szerettek nemcsak egymással nevetni, hanem egymást is kinevetni. A könyv monológ, melyben Moria, azaz a balgaság, önmagát, azaz a balgaságot, dicséri, s közben kifigurázza a balgaságot. Ne várjatok tőle szókratészi iróniát, bár ő a maga könyvét Morushoz írt bevezető levelében „ironikus játéknak" nevezi.

Mivel az erkölcsi érték és a gondolkodás változik, némely helyen együtt nevetünk a szerzővel, más helyen viszont nem találunk a kigúnyolton az égvilágon semmi nevetnivalót. Megtudjuk mindebből, mi az, amit a szerző nevetségesnek talált, mint pl. a háborús dicsőséget, önszeretetet, a kereszténység babonáit, azt, ha szenvedélyek irányítanak bennünket stb. Találunk ebben a könyvben gyöngyszemeket is. Mint mikor Moria arról elmélkedik, hogy az egész világ egy színház, mindenki maszkot hord, de néha különböző szerepekben lép fel. Shakespeare ezt a gondolatot meg is verselte az *Ahogy tetszik* című vígjátékban és egy szkeptikus mizantróp szájába adta.

Morus Tamásnál (Thomas More) egy kissé hosszasabban fogok időzni. Képét szintén jól ismerjük az ifj. Holbein portréjából. Élettörténete, sorsa legalább olyan reprezentatív, mint Erasmusé. Mindkettő humanista, de élethelyzetük, temperamentumuk egy idő multán más irányba sodorja őket. Többek között azért, mert Morus nemcsak humanista írástudónak tudta magát, hanem politikai szereplőnek is. Volt London serifje s az akkor trónra lépő VIII. Henrik (akihez, mint keresztény herceghez, trónra lépésekor verset is írt) szolgálatában számos hivatalt töltött be, volt képviselő, hogy végül a lordkancellár magas tisztségét töltse be. Jogászként is humanista műveltsége volt, tanulmányozta Ágostont és Pico della Mirandolát (akiről a következő előadásban lesz szó), III. Richardról írt könyve is a Tudorok legitimálásának megerősítését szolgálta. (Shakespeare drámája erre az írásra támaszkodott.)

Mint hívő katolikus, aki időnként a kolostorba vonulást is fontolgatta, meggyőződéses protestánsüldöző volt. Amikor királya szakít a pápasággal s önmagát nevezi ki az egyház fejének, akkor Morus megtagadja a királyra, mint az angol egyház fejére, teendő esküt. Ezért kivégzik. Ő lett Anglia utolsó szentje.

Máig tartó hírnevét *Utópia* című dialógusával szerezte. Ettől kezdve nevezik az ideális állam modelljeit „utópiáknak". A könyv kiadásának 500. évfordulóján (2016-ban) művéről az egész művelt világon megemlékeztek.

Mint humanista, Morus ezt a könyvet is latinul írta, de a latint hamarosan követte az anyanyelvi angol verzió. Előszóban mentegetődzik is az angol kiadásért, mert nem tételezi fel, hogy egy olvasó nem ért latinul. Mindkét változat már nyomtatásban jelent meg.

A könyv két részből áll. A voltaképpeni „utópiát" a második rész tartalmazza.

A szó („utópia") Morustól ered, de maga a dolog, azaz az utópia, az utópikus gondolkozás jóval régebbi keletű gondolat, illetve „műfaj". Kétféle utópiát különböztethetünk meg. Az egyiket „a vágy utópiájának" nevezem, a másikat „az igazságos állam", illetve „az igazságos társadalom" utópiájának. „A vágy utópiájának" helye meghatározhatatlan, ha a képzeletet nem tekintjük „helynek". Ideje a régmúlt vagy a távoli jövő. Az igazságosság utópiái ezzel szemben filozófiai konstrukciók.

A vágy utópiái alapjában nem változnak. Beszélünk bár Ovidius „aranykoráról", az Édenkertről, Ézsajás látomásáról vagy Marx elképzeléséről a *Párizsi kéziratok*ban, a vágykielégítő világ igen hasonló marad. Az utópia világában nincs állam, nincsenek törvények, nincs háború, minthogy fegyverek sincsenek, nincs alá- és fölérendeltség, mindenki egyenlő, nincs arany (azaz nincs piac), ahogy házasság sem, mindenki elégedett és boldog. A természet is megváltozik, mindent bőven és ingyen adományoz az embernek, mindig tavasz van. Ha ezeket az utópiákat vesszük tekintetbe, egyet kell értenünk Freuddal, aki a civilizációban való „rossz érzésről" beszélt (*Das Unbehagen in der Kultur*), ami nem egy, hanem minden civilizációt jellemez. Hozzátenném, hogy a vágy utópiájának számos szatirikus ábrázolását ismerjük, mint Brueghel festményét (*Eldorádó*), amelyen a sült disznó már késsel és villával a hasában repked, hogy a henyélő férfiak gyomrának rendelkezésére álljon. A magyar nyelvben ez a

szatíra abban a kifejezésben őrződik meg, hogy valakinek „a sült galamb a szájába röpül".

A filozófiailag konstruált utópia az úgynevezett „igazságos társadalom" utópiája. Modelljét már megismerhettétek a múlt szemeszterben: Platón *Állam*áról van szó. Morus *Utópiá*ja is ezt a modellt követi, még akkor is, ott is, ahol nincs ennek tudatában. Ugyanis az „igazságos állam" ábrázolásának mozgástere is meglehetősen szűk, bár nem annyira, mint a vágy utópiáié. Ezeket az utópiákat sosem helyezik a múltba, mivel éppen arról van szó, hogy a múltban nem létezett még soha igazságos társadalom. Tehát vagy mint modellt rajzolják meg, vagy más térbe helyezik (mint Morus), vagy a jövő időbe, mint majd a 19. században az úgynevezett utópista szocialisták.

A filozófiailag konstruált „igazságos társadalom" modelljeinek közös vonása a szembeállítás. Azaz az igazságos társadalom modelljét szembeállítják az „empirikus" „igazságtalan" társadalommal. Az igazságos társadalom az igazságtalan társadalom ellenképe, válasz mindazokra a kérdésekre, melyeket az igazságtalan társadalom igazságtalansága vet fel. Problémamegoldás. Gondolom, emlékeztek még arra, ahogy Platón – Szókratész nem megalapozatlanul feltett álarcában – ostorozza kora államformáinak különböző méretű és fokú igazságtalanságát. S arra is emlékeztek, gondolom, hogy Platónnál az *Állam*ban (nem a *Törvények*ben) az igazságos állam modellje egyúttal az igazságos léleké is. Ezt a szálat Morus ejti. Amit nem ejt, az a kontraszt ábrázolása. Bemutatja a világ igazságtalanságát, s ezzel szembeállítja az igazságos állam modelljét. A könyv két része a kontraszt szolgálatában áll. Az első rész „társadalomkritika", a második rész a voltaképpeni utópia.

A főszereplő azonban mindkét részben Hythloday, egy napbarnított arcú, nagytestű tengerészkapitány, akivel szerzőnk, Peter barátja közvetítésével, Antwerpenben találkozik. Megtudjuk róla, hogy Amerigo Vespuccit kísérte négy amerikai útjára. Ebből azt következtethetjük, hogy More ismerte Vespuccinak a Mediciekhez írt leveleit, melyekben utazásairól beszámolt.

Hythloday bemutatkozásképpen röviden beszámol néhány csodálatos és kevésbé csodálatos szigetről, már ahogy ez akkoriban utazók esetében szokásos volt. Azonban az első résznek mégsem ez a főtémája. Hythloday

nemcsak néhány szigetről számol be, hanem a korábbi angol lordkancellárral való beszélgetéséről is. Bár nem óhajt királyok, urak politikai tanácsadója lenni – Morus ebben a kérdésben élesen szembeszáll Platónnal –, ugyanakkor azonban nem rejti véka alá megsemmisítő véleményét a francia, s különösen az angol viszonyokról, igazságtalanságokról, melyek felháborítják.

Az újkor kezdetén vagyunk. Az angol állapotok haragos és elutasító kritikája, amit Morus Raphael Hythloday szájába ad, nem is hasonlít Platónéhoz. Platón városállamokról beszél, kis létszámú politikai egységekről, melyekben a politikai hatalmat nem az gyakorolja, aki szerinte erre leginkább hivatott, hanem az oligarchia, a demokratikus csürhe vagy a türannisz. Morus – kitalált alakja szájával – azonban egy olyan nagyméretű szigetországról beszél, melyben nincsenek rabszolgák, ahol az emberek vagy birtokuk jövedelméből, vagy saját munkájukból élnek, illetve élnének, ha ez lehetséges volna. A politikai rendszer igazságtalanságát, Platónhoz hasonlóan, már azért sem állíthatja pellengérre, mert számára a monarchia volt az egyedül lehetséges jó államforma, igazságtalan vagy igazságos csak a király lehetett.

Mi volt Angliában a legkirívóbb igazságtalanság? Embereket azért súlyosan büntetni, amiről azok nem tehetnek. Morusnál tehát nem a politikai igazságfogalomról van szó, nem arról, hogy kik uralkodnak, hanem a büntető igazságról és az osztó igazságról, azaz e kettő összefüggéséről. (Emlékeztek talán, hogy Arisztotelész elemzi mind az osztó, mind a büntető igazságot, de a kettőt nem hozza egymással kapcsolatba. Itt tehát valami új történik.)

Az „igazságtalan társadalom" elleni vádbeszédet Morus Raphael szájába adja, s ezt sem közvetlenül. Raphael ugyanis elbeszéli Morton kardinálissal lefolytatott dialógusát, azt, amit ő akkor a kardinálisnak mondott. Kezdte a büntető igazságszolgáltatás igazságtalanságával. A tolvajokat akasztás általi halálra ítélik. Egy kis tolvaj ugyanolyan büntetést kap, mint egy gyilkos. Pedig, mondja Raphael, az élet sokkal nagyobb érték, mint a vagyon, mint a pénz. Hivatkozik – többek között – a mózesi törvényekre, melyek szellemében a kártérítés kikényszerítése, nem pedig halál jár a tolvajoknak.

De miért van annyi tolvaj ma Angliában? Most következik az osztó igazság elleni vád: azért, mert azt emberek nem tudnak enni, családjuknak

enni adni, ha nem lopnak vagy koldulnak. Mert megfosztották, méghozzá módszeresen fosztották meg, az embereket megélhetésük addigi forrásától. (Az akkori, illetve egy kissé későbbi Angliát erről az oldaláról, gondolom, már gyerekkorotokban ismertétek a *Koldus és királyfi* című Mark Twain regényből.)

A kevesek vagyonéhsége okozta a tömegek elszegényedését, a földművesek kifosztását, a szántóföldek birkalegelőkké való változtatását. Az erre vonatkozó mondatokat sokat szokták idézni, hát így teszek én is: „*Your sheep, that were wont to be so meek and tame, and so small eaters, now,* [...] *be become so great devourers and so wild, that they eat up and swallow down the very men themselves.*" A mezőgazdaságban sem tulajdonos már a paraszt, hanem munkás, aki nehéz munkáját igen alacsony bérért végzi. Védekezni, ellenkezni, fellázadnia a kifosztottaknak semmi módjuk sincsen. Ezzel elvész a szabadságuk, aminek visszaszerzésére szintúgy semmi módjuk nem nyílik.

Persze, vannak munkakerülők is közöttük, s nem is kis számmal Mi történjen velük, ha nem akasztjuk őket? Felmerül az ötlet, hogy kötelezni kellene őket, hogy kolostorokba menjenek, világi testvérként. A filozófus adjon tanácsot a törvényhozóknak, hogyan lehetne ezt a kérdést igazságosan kezelni!

A büntető és az osztó igazság elemzése után sor kerül a háború igazságosságának vagy igazságtalanságának kérdésére is. (Ezt Arisztotelész nem tárgyalta, de Ágoston felvetette s majd nemsokára Grotiusnál, akiről a jövő szemeszterben esik majd szó, ez majdhogynem az igazságosság fő kérdésévé válik.) Morus itt is feltárja a kapcsolatot a kétféle igazság/igazságtalanság fogalom között. Igazságtalan, ha a király azzal foglalkozik, hogy alattvalói kárára minél több aranyat halmozzon fel kincstárában, a sok arany pedig a háború megindítására, fegyverek vásárlására szolgál. Erről a jó filozófusnak meg kell győznie a királyokat, hercegeket.

A végkövetkeztetés már előre vetíti a második részt, hiszen ennek bevezetése: „*Howbeit doubtless, Master More* [...] *where soever possessions be private, where money beareth all the stroke, it is hard and almost impossible that there the weal public may justly be governed and prosperously flourish.*" Azaz: minden baj oka a magántulajdon és a pénz. Ahol van magántulajdon és pénz, ott majdhogynem lehetetlen a közjó érdekében kormányozni. Visszajutottunk Platónhoz, vagy előre a 19. századhoz.

A könyv második részében Raphael beszámol Utópia szigetének igazságos „alkotmányáról".

A sziget alkotmányának szabályait egy Utopus nevű bölcs fektette le, azért hívják a szigetet Utópiának.

Utópia szigetén nagy farmházak sora található. Lakói mezőgazdasággal és állattenyésztéssel foglalkoznak. A farmházak minimum negyven embernek adnak otthont, továbbá szolgáknak, akik a házak dominás férfi vagy női személyének vannak alárendelve. Harminc efféle kollektív háztartásának egy elöljárója van, akit *Philarch*nak neveznek, s aki a többi delegált vezetővel együtt városban lakik, míg a korábbi városlakók megint visszatérnek a mezőgazdaságba.

A farmházak lakóinak kevés lovuk van, s inkább ökröket használnak fel, továbbá csirkét tenyésztenek. Minden városuk egyforma, ha egyet ismersz, mindegyiket ismered. (Az egyik földrajzi elhelyezkedését le is írja.) Itt tartózkodnak a választott tisztségviselők. A mezőgazdaság „tudományát" mindenkinek ismernie kell.

Ünnepélyes szokás, hogy a farmházak lakói minden reggel előadást hallgatnak, majd zenét is gyakorolnak. Kockajátékot, ahogyan semmilyen hiú játékot, nem ismernek. Tilos a vadászat.

Mindenki naponta csak hat órát dolgozik, s mégsem szenved ételben hiányt, mert senki sem lustálkodik és kevéssel beérik. Legfőbb gyönyörük az elme gyönyöre. Ő (mármint Raphael) megtanította a szigetlakókat a nagy filozófusok műveire, s az egyetlen Isten imádatára, ami számukra természetes volt.

Mint minden utópiában, a szexualitás Utópiában is szabályozott. A lány tizennyolc éves korában megy férjhez egy nála négy évvel idősebb fiúhoz. Házasság előtti szexuális kapcsolat szigorúan büntetendő, ahogy a házasságtörés is. De a házasság előtt a házasulandóknak meztelenül kell látniuk egymást.

Férfiak és nők egyaránt gyakorolják a háborús mesterséget, de csak önvédelemből háborúznak.

Míg ő (Raphael) nem érkezett meg a szigetre, különböző falvakban különböző vallásokat gyakoroltak. Ő tanította meg őket Krisztus történeteire, szavaira, csodáira, s attól kezdve püspökök nélkül is jó keresztények lettek. Vannak papok, mind erényesek, s ennek megfelelően kevesen. Bár

megőrződött az Utopus által kialakított norma, hogy mindenki azt vallja, amit jónak lát, s bár csak egy vallás lehet az igazi, de ennek elismerésére belátásra van szükség, nem erőszakra.

A családok termékeit egy közös piacra viszik, s a családfő (az apa) e termék közül azt viszi haza, amit s amennyit saját családja igényel: pénz nélkül, csere nélkül.

Minden anya maga szoptatja gyermekét. Az étkezés közös. Barátokat meglátogatni szabad, de senki sem utazhat egyedül, kizárólag kísérettel.

Időhiány miatt nem részletezem tovább az ideális társadalom/állam Morus által felrajzolt modelljét. Gondolom, kedves hallgatóim, egyikőtök sem szeretne egy ilyen államban élni, isten őrizzen, mondjátok. Ezt mondom én is. Viszont, ha visszahelyezkedtek egy percre a könyv első részben bemutatott világba, ahol felkötötték a tolvajt, aki kenyeret lopott, mert családja éhezett, kissé nagyobb megértést tanúsíthattok.

Platón *Álláma* után Morus *Utópiá*ja volt az „igazságos" állam, illetve igazságos társadalom másik mesterelbeszélése. Már kezdetben utaltam közös vonásaikra, melyek a későbbi utópiákkal is osztoznak. A fő gonosz mindegyikben a magántulajdon, a pénz, a piac, a másokkal, az eltérőkkel való kapcsolat, alapjában véve minden közvetítés. A közvetítések helyét a közvetlenség foglalja el: közvetlen alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok, közvetlen fogyasztás (közös étkezés), közösségek, központosítás. A külső befolyástól való elzárkózás. Egyenlőség (az egyenlőtlenek egyenlősége): ugyanazon gyakorlatok, ugyanaz a viselet, ugyanazok a szabályok ugyanahhoz a kaszthoz (vagy nemhez) tartozók számára. Ugyanazon vallás, előre (központilag) meghatározott erény. Mindenki erényes a számára kijelölt helyen a kijelölt normák szerint.

Ugyanakkor már Morus művének bevezetésekor felhívtam a figyelmeteket arra, hogy itt egy modern világ kezdeteiről van szó, továbbá egy keresztény világról.

Egy mélységesen katolikus szerző nem oszthatta Platón álmát a nőközösségről, szentnek tekintette a házasságot. De „biopolitikában", az adott körülmények között, ebben a műben sincs hiány. Platónt az „őrök" érdekelték, nem a földművesek és kézművesek kasztja – Morusnál ez fordítva áll. Bár a katonáskodásról is beszél, s feltételezi, hogy nő is részt vehet a sziget védelmében, de legrészletesebben a mezőgazdasági tevé-

kenységet elemzi, hogy milyen állatokat tenyésztenek, hány órát töltenek a földeken stb. Az ő államalkotó népsége nem katona, hanem földműves. Az ő világában senki sem születik „arany lélekkel", azaz bölcs uralkodónak, a vezetőket választják, kinevezik. Viszont alig van Morusnak mondandója a „*bondsmen*"-ekről, jobbágyokról, akik ezeket a parasztokat szolgálják. Mindenki egyenlő, kivéve azokat, akik nem.

Fő az állandóság, a változatlanság, mert csak az nem pusztul el, ami állandóan önmagát ugyanazon a szinten reprodukálja.

Morus majdnem modern volt, s ugyanakkor korszerűtlen is. Platón idején a poliszt valóban a pusztulás fenyegette, Morus korában a világ azonban nem elpusztulóban, hanem éppen keletkezőben volt. Mint ezt egy másik bukott lordkancellár hamarosan hirdetni fogja. Majd a szemeszter utolsó előadásában.



TIZEDIK ELŐADÁS

A firenzei platonisták (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola) és a páduai arisztoteliánusok

KEDVES HALLGATÓIM!

Megint visszafelé kell haladnom, mármint ami az időt illeti. Azonban kissé a „témához" kellett igazodnom. Míg az első humanisták a firenzei platonizmusnál korábban vagy egy időben tevékenykedtek, az „északi" humanisták később. Most tehát újra visszatérek a 15. századba (quattrocento). Ráadásul itt is előbb fogok beszélni Ficinóról s csak utána Pico della Mirandoláról, holott az utóbbi korábban halt meg. Azonban miután Ficino és az ő Platón- és Plótinosz-fordításai nélkül nem lett volna firenzei platonizmus, indokoltnak tartom, hogy vele kezdjem elbeszélni a történetet.

Cosimo de' Medici ötlete volt a firenzei platonista akadémia megalapítása, s annak fejéül a nagyon fiatal Marsilio Ficinót választotta, aki Lorenzo de' Medici haláláig a platonista iskola vezetője marad.

Ficino egész életét fordításnak s könyvei írásának szentelte. Misztikába hajló keresztény platonizmusa megihlette a művészvilágot is, Botticellit, Michelangelót és másokat. Szerelemről írt műve (*De amore*), melyben az úgynevezett „platóni szerelem" modelljét megalkotta, sikerkönyvvé vált, amolyan korai bestsellerré, főleg a hölgyek között. Talán már említettem, hogy ennek a könyvnek egy példányát Mátyás királynak

küldte ajándékba. *A szerelemről* szóló könyvről a későbbiekben kissé bővebben fogok nektek beszélni.

Néhány szó Ficinióról, a fordítóról. Tudnotok kell, hogy a középkorban nagyon kevés Platón-művet ismertek. Így elsősorban a *Phaidónt*, továbbá a *Menónt* s a *Parmenidész* és *Timaiosz* dialógusokból egyes részleteket. Mint már említettem nektek, a legtöbb középkori filozófus nem tudott görögül olvasni, ahogy a legtöbb humanista sem. A *Phaidroszt* már a humanista Bruni is lefordította, de Ficino fordítása sokkal jobbnak bizonyult. Nem is beszélve Ficino kommentárjairól.

Nos, Ficino lefordította Platón összes műveit, s ezenfelül Plótinoszt, Prokloszt, az orphikus himnuszokat s számos más addig a nyugati kereszténység számára ismeretlen vagy alig ismert művet.

Korában legtöbbre tartott könyve a ma már nehezen olvasható *A platóni teológia* (*Theologia Platonica*) volt, egyfajta szintetikus mű, amely a lélek halhatatlanságának gondolata körül forgott, s egyesítette a platóni filozófiát a zsidó, keresztény, egyiptomi és más misztikus hagyományokkal.

Ficino nemcsak fordított, hanem kommentálta is a lefordított műveket. Kommentárjai közül a *Parmenidész*-, *A szofista*- és a *Phaidrosz*-kommentárokat emelném ki.

Röviden az előbbi kettőről emlékeznék meg. Jelentőségük abban állt, hogy Ficino középpontba állította a platóni metafizikát. Igaz, elsősorban Plótinosz szemszögéből. A főkérdés, mint ti ezt a korábbi szemeszterben már hallottátok, akörül forgott, hogy a Lét és az Egy azonosak-e vagy pedig az Egy (az első hiposztázis) a Lét felett áll. Így például *A szofista* 237 B-hez írt Ficino-kommentárban többek között a következő megállapítás kap helyet: „Jegyezd meg, hogy a három elnevezés (*dictiones*) mint valami, valami létező és valami egy (*aliquid et ens aliquid et unum aliquid*) ugyanazt jelenti és egymással felcserélhető. Így valami létezőt lehet valami egynek is tekinteni. De ez az egy nem az abszolút Egy." Majd a *Parmenidész*ben megtiltja nekünk, hogy az Egyet keverjük a nem-eggyel. Így Platón az Egyet egyszerűbbnek és magasabb rendűnek tekinti az első létezőnél (*Unum ergo iudicat primo ente simplicius atque superius*). (Az én fordításaim.) Ezen az alapvető ontológiai-metafizikai kérdésen fog Ficino Pico

della Mirandola barátjával szembeszállni, aki állítólag Arisztotelész hatása alatt annak becsületét helyre akarja állítani. Erről majd később lesz szó.

A *Phaidrosz*-kommentár Szókratész „misztikus himnuszára", azaz arcbetakarás nélkül elmondott, általatok a múlt szemeszterből jól ismert második beszédére, a jobb kezű beszédre összpontosít. Igaz, nemcsak arra, hiszen például az írást elutasító passzusok is előkerülnek.

A kommentár egy szép és érdekes mondattal kezdődik „*Plato noster poetice Muse* [...] *furore gravidus*", azaz „a mi Platónunk költői mániával volt terhes". (A „Furor", persze, nem mánia, ahogy őrület sem, de a kettő egyvelege, igaz, én nem vagyok hivatásos fordító.)

A „mi Platónunk"-at ír, nem azt, hogy „Platón". Ez többféleképpen is értelmezhető. Úgy is, hogy Platón a mi platonista klubunkhoz tartozik, nem vendég, de úgy is, hogy a „mi Platónunk" az általunk, keresztény firenzei polgárok által értelmezett Platón s így nem tartunk igényt, ismert Arisztotelész-kommentátorokkal szemben, filológiai pontosságra.

Nem kérdéses, hogy a hintóikat hajtó istenek helyére angyaloknak vagy szellemeknek kell egy keresztény kommentátor esetében lépniük. Az viszont már nem magától értetődő, hogy a daloló kabócáknak miért kellett Ficino értelmezésében démonokká változniuk. Vagy, hogy tovább menjek, a szép táj az akadémia allegóriája, a fa maga Platón, a patak a bölcsesség. Mindez Ficino miszticizmusából s ebből következően az állandó allegorizálásra való hajlamából fakad. Folyton találkozunk ezzel a beállítottsággal, mint amikor Ficino ugyanebben *Phaidrosz*-kommentárban az egyiptomi Thamusról mint magasrendű démonról beszél.

Mivel *A lakoma* (*Szümposzion*) ihletésére írt *De amore* dialógusra azonnal rátérek, meg kell említenem, hogy a *Phaidrosz* kapcsán írt megjegyzéseiben Ficino összehasonlítja a szerelem és a szépség kétféle értelmezését e két dialógusban (I/2.). A *Szümposzion*ban, írja, a szerelem áll a középpontban, s a szépség következmény, a *Phaidrosz*ban a szépség a szerelem tárgya, tehát itt a szépség áll előtérben.

Hadd ugorjak a III/3. fejezetre, amely kissé megvilágítja a bevezető sorokat. „Háromfajta szerelem van, féktelen (*incontinent*), nyugodt (*continent*) és isteni (*divinus*)." Ez a felosztás körülbelül megfelel az *erósz*, *philia*, *agapé* hagyományos felosztásának. Ami érdekes, hogy a keresztény platonizmusról írt könyvében Ficino az „isteni" szeretetnek, isten iránti

szeretetnek (*agapé*) is erotikus értelmezést ad. Így lehet az Isten iránti szeretet is egyfajta „furor", önfeledt szenvedély. Ez a gondolat, mint emlékeztek, valóban platóni-plótinoszi eredetű s mégis egészen más.

Itt köszön ugyanis vissza az Egy, mely a létezők fölött áll. A platóni „furor" egy, a transzcendenciára vonatkozó magafeledtség, szenvedély. De nem szeretet. Az „*amor Dei*" (Isten szeretete) ezzel szemben a szeretet/szerelem legmagasabb rendű megnyilvánulása. Az Egy, az Egyetlen iránti szerető odaadás.

Az ember az Egy Isten képmása. Ahogy csak egyetlen Istenhez hajt az erósz, úgy csak egyetlen „képmásához", azaz egyetlen emberhez vonzhat. Ez az egyetlenség-gondolat teljesen hiányzik Platónból. Szókratész tegnap Alkibiadész mellet feküdt, ma Agathón mellett. Az igazság keresése iránti elkötelezettség Platónnál az intellektus szerelme, s így nem vonatkozik az emberi viszonyokra, legfeljebb úgy, hogy lenullázza azokat.

Ficino nem véletlenül ihletett meg festőket és költőket. S nem is csak a szépség fogalmának előtérbe állítása miatt. Amikor Ficino (még mindig a *Phaidrosz*ban) a négy (Platónnál három) megszállottságról emlékezik meg (profetikus, misztikus, erotikus, költői), hozzáteszi, hogy mindezek közül legmagasabb rendű a költői. Mert amazok a megszállottságok némák. Az erotikus, a misztikus, a prófétai megszállottság állapotában az ember elnémul. Egyedül a költői megszállottságnak van képessége az önkifejezésre. Mi több, a költői megszállottság nemcsak önmagának ad nyelvet, hanem a másik három megszállottságnak is. Ficino szerint például Jeremiás prófétaköltő volt, aki nyelvet adott a prófétai megszállottságnak.

Hogy az erotikus megszállottságnál maradjuk: a szem látja a szépséget, de leírni nem tudja. Helyette a költő teszi, mert csak a költőnek adatott meg az a képesség, hogy nyelvet adjon a szótlannak, beszédet a szemnek.

Most már megértitek, gondolom, a bevezetőben idézett sorokat: „a mi Platónunk költői megszállottságtól volt terhes". Minden más megszállottságot csak a költészetből ismerünk, minden megszállottság költői megszállottsággá alakul A megszállottság személyes, egyszeri, egyedi, de a költő képes arra, hogy ezt a kimondhatatlan egyedit és egyszerit mindenkivel közölhesse. Az erotikus megszállottság, mint említettem, éppen úgy nem tud beszélni, mint a prófétai vagy a misztikus. Csak a költő ad ennek is nyelvet.

Ficino önmagát is ilyen költőnek tekintette. Mindazt, amiről a *Phaidrosz*-kommentárokban beszélt, a szerelemről írott dialógusában megelevenítette.

Hadd térjek végül rá Ficino szerelemről írt igen széles körben elterjedt, nagyhatású dialógusának (*De amore*) rövid bemutatására. A dialógus fő forrása *A lakoma*, de felismerhetők benne a *Lüszisz* és a *Phaidrosz* témái is.

A dialógus úgy kezdődik, hogy egy baráti társaságban valaki felolvassa Platón *Lakomá*ját, az egész könyvet. Azaz egy leírt, hagyományozott, régi szöveg lesz az emlékeztető, amelyből a résztvevők kiindulnak, amelyet értelmeznek, amelynek gondolatmenetét, témáit, ahogy szereplőit is, „variálják". Válasz ez a Platónnak, azaz Szókratésznek, a platóni dialógusban kifejtettet kiselőadására, mely szerint az írás méregként hat az emlékezésre s ezen keresztül a gondolkodásra. A *De amoré*ban a leírt szöveg a kiindulópont, a trambulin, a gondolkodás alapanyaga. Ugyanakkor az, amit majd ezzel az anyaggal a beszélők kezdeni fognak, nincs írásban rögzítve, saját gondolataik, értelmezéseik, fantáziájuk fejeződik ki, elevenedik meg a beszédekben. Az akaratlan irónia, persze, az, hogy Ficino ezeket a beszédeket is leírja.

Ilyen és hasonló beszélgetésekre rendszeresen került sor Ficino Firenze közeli villájában, ahol a platonista barátok, vitatkozni, eszmét cserélni gyűltek össze. Lehet, hogy *A szerelemről* című szimpóziumban leírtak egy ténylegesen megtörtént eseményre támaszkodnak.

Tehát Ficino villájában vagyunk. Valaki felolvassa Platón *Lakomá*ját. A felolvasás után a társaság két tagja, az orvos és a kardinális, elhagyják a termet. Lehet, hogy ez valóban így történt, de az is lehet, hogy Ficino a szerelemnek szóló dicshimnuszokat csak fiatalemberek szájába akarta adni. A teremben csak fiatalok maradnak, majdnem egykorúak, egyenlők. Sem szakmájuk, sem hivatásuk. Városi polgárok. Azaz, a szó régi, jó értelmében, dilettánsok. Csak véleményük van, de nincs rendszeres tudásuk. Minden résztvevőnek más-más a véleménye. Nincs tekintély. Nem cáfolják egymást, nem szorítják egymást kérdésekkel sarokba. Röviden: nincs közöttük egy Szókratész. Nincs közöttük bölcs, mester, apafigura. Ezért nincs is az írásban dialógus. A barátok egymás után beszélnek, értelmezik a szöveget, azaz a szerelmet. Mi az Erósz? Mit tesz velünk? Mit mondott, feltehetően, Platón? Mit mondtak *A lakoma* különböző szerep-

lői? Hogyan értették azt, amit mondtak?

A fiatalemberek kiválasztanak maguknak egy, vagy néhány, szereplőt Platón művéből, s azok nevében beszélnek a szerelemről. Van közöttük olyan, aki követi és értelmezi a választott szöveget, van, aki elkalandozik, van, aki új történetet beszél el, van, aki az előtte elhangzó beszédek nyomán fogalmazza meg saját gondolatait a szerelemről.

Ficino maga jelen van a lakomán. Ő nem beszél, de hozzá beszélnek. Egy barát meg is dicséri beszédét, holott nem beszélt (legalábbis az általa leírtakban).

A *De amoré*ban senki sem képviseli az „igazságot". Mégis, mintha az „*amour passion*" (a szenvedélyes szerelem) felé sodorna a szerző (azaz Cavalcanti Pausanias szerepében). Ezt azért érezzük így, mert a beszéd szubjektív, személyes élményt fejez ki. Ficino megőrzi, illetve inkább megteremti, a személyes értelmezés jogát, s ezzel a személyi értelmezések egyenlő súlyát. A szép, jó és igaz mindenkinek ugyanaz, mégis más és más minden értelmező számára. Mindenki részesül az igazságban, azaz a „fényben".

Ficino különbséget tesz egy szent szöveg és egy „klasszikus szöveg" (ő nem így nevezi) között. Az utóbbiban nincs megfejthetetlen rejtély, vannak megfejtések, s a szöveg maga bírálható is, míg az előbbi nem.

Az öt barát a szerelem kapcsán sok mindenről beszél. Olyasmiről is, amit a későbbiekben „esztétikának" neveznek.

Mondanom sem kell, hogy ezek a reneszánsz értelmezők nem fogadják el Platón mimézis-elméletét, megvédik a művészetet (költészetet, szobrászatot), mint az Eszme közvetlen megtestesítőit. A márványban benne van a szobor, mert a szobrász lelkében születik a szobor eszméje s csak le kell hántani a felesleges köveket s már előttünk áll az Eszme. (Ezt a gondolatot Michelangelo nemsokára magáévá teszi.) S ahogy az egyik fiatalember kifejezi magát: mind a szép emberben, mind a szép szoborban egyaránt a világlelket szeretjük. (Ugye látjátok, hogy Ficino Plótinosz fordítója volt.)

Hadd térjek rá a főtémára, a szerelemre. A kozmoszt a szeretet tartja össze, a gonosz „hiány". A szeretet/szerelem Ficino megfogalmazta kozmológiája igen szinkretikus. Vannak itt istenek, démonok, judaizált angyalok (a *Kabbalá*ból kölcsönözve), csak keresztény Isten nincsen. Mivel

mindez Platón-értelmezés, érthető, mivel Platón esetében legfeljebb az Egy hiposztázisát (Parmenidész) lehet üggyel-bajjal, a keresztény Istennel azonosítani.

Benci (azaz Ficino), Szókratész nevében, ötfajta szerelmet különböztet meg. Kettő közülük démonikus, míg a másik hármat szenvedélynek tekinti. A két démon minden emberben „ott van", de a három szenvedély egyedi, véletlenszerű, hol van, hol nincs, keletkezik, uralkodik, elhal. A két (mindenkiben benne lakozó démon) a szellem/isten imádata egyrészt, a nemi vágy másrészt. E kettő nélkül nem tudunk élni. Ez a két Aphrodité, az égi és a földi szerelem. (Gondolom, ismeritek Tizian festményét.)

A három szenvedély azonban egyéni, néhol kiváltságosan egyéni. A szenvedély esetében feltehetjük a kérdést: miért szeretlek éppen téged? Ha két ember nem tud egymás nélkül élni, ez véletlen, ez a nagy csoda. Az ember elveszti a szabadságát a Másikban. Míg isten démoni szeretetében nincs rizikó, a szenvedélyben mindig van rizikó. A szerelem meghalhat.

Nos, az egyéni szerelem is kétféle szenvedély. A viszonzatlan és a viszonzott szerelem két különböző szenvedély. A viszonzatlan szerelem esetében „a szerető teljesen halott, aki szeret valakit, aki őt nem szereti, az sehol sem él. Így a nem-szeretett szerető visszahozhatatlanul halott. Hogy hogyan adják oda magukat a szeretők miközben elfeledkeznek önmagukról, azt értem, de hogy hogyan kapják vissza egymást azt nem értem. Mert a viszonzott szerelem a feltámadás szekuláris csodája és mindig csoda is marad." (Saját fordításom angolból.) Ez, ahogy a *De amore* számos szövege, melyekre nincs időm kitérni, költészet, méghozzá szubjektív költészet. Így mikor a beszélő (Cavalcanti) egyes szám első személyben vall szerelmet a jelenlévő Ficinónak.

Mi akkor az ebben az írásban bemutatott „platóni" szerelem? A két „démon", azaz a szexualitás és Isten szeretete valóban hiányzik belőle, de nem mintha az emberből hiányozna, hiszen, mint tudjuk, mindenkiben benne lakozik. A „platóni" szerelem szenvedély, nem mindenkiben lakozik, a véletlen sorssá változtatása személyes, kölcsönös, nem helyettesíthető. Két férfi szenvedéllyé fokozott lelki barátsága. Nincs emberiség szexualitás nélkül, de a szellem iránti odaadás nélkül sem (vallás mindenütt van, mindenki hisz valamiben), de létezhet szenvedélyes szerelem szeretet nélkül. Csak az a két ember, aki szeret, nem tud élni nélküle.

Az „amour passion", a szenvedélyes szerelem hamarosan meghódítja egész Európát, azaz az európai fantáziát és költészetet. Uralni fogja a következő három évszázad irodalmát, költészetét. Mindenki ír szerelmes verset, mint Shakespeare szonetteket, mindenki olvas szerelmes verset.

Mégis, az „amour passion" luxus, eszme, álom, nem realitás. A Ficino ábrázolta nagy szenvedélyes szerelem éppen olyan kivételes, mint a misztikus élmény. S éppen olyan paradigmatikus, mint amaz. Ki felejti el Trisztán és Izolda, Rómeó és Júlia történetét?

Mi a véleményetek minderről? Létezik-e manapság még efféle „amour passion", szenvedélyes szerelem? Nem realitásra gondolok, hiszen, természetesen, ma is léteznek szenvedélyes szerelmesek, hanem az eszmére, a normára, arra, hogy értéknek tartjátok-e vagy inkább betegségnek, esetleg nevetségesnek?

Most elhagyom Ficinót, de mielőtt rátérnék Pico della Mirandolára, néhány szót kell ejtenem a politikai „helyzetről" is. Erre nem volt nagy szükségem a középkori filozófia esetében. A pápák és a királyok (császárok), továbbá a különböző szerzetesrendek közötti harcok, igaz, nem kis szerepet játszottak a középkori filozófusok életében. Valahányszor meg is említettem, hogy melyik király vagy pápa melyik filozófust üldözte, vetette börtönbe vagy nyilvánította eretneknek, s melyik támogatta őket. De a „hatalmak" maradtak. Azaz voltak pápák (Rómában, esetleg Avignonban), voltak királyok, német-római császárok, szerzetesrendek, grófok, hercegek, polgárok, jobbágyok, ahogy voltak egyetemek is.

A reneszánsztól kezdve azonban ez a „rend" kezd felfordulni. Megjelennek, illetve megerősödnek a polgárok által kormányzott köztársaságok, a városállamok élére számos itáliai vidéken gazdag polgárok vagy maguk csinálta uralkodók, hercegek kerülnek. Azaz maga a szuverenitás változhat meg. A velencei patríciusok által kormányzott köztársaság európai nagyhatalom volt, a firenzei, a Ciompi-felkelés óta, inkább demokratikus köztársaság, egy ideig a művészet és a gondolkodás központjává vált. A szuverenitás szót Bodin kezdi használni a késő reneszánsz idején.

Az „eretnekek" helyébe" a reformáció lép, egy új hatalom, mely államhatalomként is megtestesül, s újfajta háborúk, valamint polgárháborúk

indítására fog alkalmat szolgáltatni, a dinasztikus háborúkkal kombinálva, illetve azokkal versenyezve.

Mi most éppen Firenzében vagyunk. Egy köztársaságban, amelyben a nagy, dúsgazdag polgári családok versengéséből (Pazzi, illetve Medici) a Medici bankárcsalád került ki győztesen. Említettem, hogy már Cosimo de' Medici is a platóni iskola nagy támogatója volt s hogy Lorenzo de' Medici ezt a hagyományt folytatta, Ficino említett villáját, ahol a beszélgetések folytak, is a Mediciektől kapta ajándékba. Maga Ficino ugyanakkor teljesen filozófiai közösségének élt, a politikai küzdelmekbe nemcsak hogy nem szólt bele, de nem is érdekelték. A 20. század kezdetén azt mondták volna róla, hogy elefántcsonttoronyba vonult.

Giovanni Pico della Mirandola grófra, a platóni iskola másik jelentős tagjára nézve, ennek éppen az ellenkezője volt igaz.

Lorenzo Medici még a Köztársaság első polgáraként kezdte meg kormányzását. De miután a Pazzi család hívei bosszúból megölték öccsét és őt is csak a véletlen mentette meg, az összeesküvésre véres megtorlással válaszolt. Régi görög kifejezéssel, egyre inkább türannosszá változott. Közben a patríciuscsaládoknak és klienseiknek nemcsak a vagyona növekedett, hanem a luxusigényeik is. A hagyományos köztársasági morális rend felbomlott, a modern világ betegségei kezdtek megjelenni. A később szokásos, akkor még szokatlan, mert első, politikai válasz nem váratott magára. Savanarola, egy fanatikus szerzetes, híveivel megdöntötte a Mediciek (Piero de' Medici) hatalmát, kezébe vette Firenze ügyeinek intézését. Betiltotta a luxusjavakat, az „erkölcstelenséget" (prostitúcio, homoszexualitás, bálványimádás, istenkáromlás), bevezette a diktatúrát. Megszervezte a fiatal fiúk „hadseregét", akiknek szabad bejárásuk volt a gazdagok házába, ahol elfogták az „erkölcsteleneket", begyűjtötték a drága szőnyegeket, ruhákat, képeket, azaz luxusjavakat, hogy nyilvánosan, máglyán, „a hiúságok máglyáján" elégessék azokat, olykor volt tulajdonosaikkal együtt. Eluralkodott a félelem. S mint ez későbbi diktátorokkal is megesett, számos festő, költő, a Medici család igazságtalanságain, a luxuson, felháborodva, Savanarola mellé állt. Így Botticelli, aki Vénusz születését Ficino ihletésére festette, most rossz, de igen erényes képek alkotására adta fejét. Hogy visszatérjek a filozófiára: Giovanni Pico della Mirandola is Savanarola diktatúrájának támogatói közé tartozott, s állítólag összetépte verseit.

A fundamentalista diktátor bukása (őt is máglyán égették el) után egy rövid időre visszaállt a köztársasági államforma. A köztárasági politikában egy fiatal írónak is jelentős szerep jutott. Ő volt Machiavelli, a politikai filozófia megalapítója, akinek rögtön egy egész fejezetet fogok szentelni.

Tehát: következzék Giovanni Pico della Mirandola, Concordia grófja.

Néhány dolgot már tudunk róla. Például, hogy szembe szállt Ficinóval, a Lét és az Egy viszonyának kérdésében. Ezt többen úgy értelmezték, hogy Pico Platónt össze akarta egyeztetni Arisztotelésszel, bár ő csak abban fáradozott, hogy Platónt a maga egészében a *Parmenidész* című dialógus egyik érvelése, továbbá Plótinosz és Proklosz alapján értelmezzék. *A Létről és az Egyről* (*De ente et uno*) című írásában a Lét és az Egy azonosságát igazolja. Nem pusztán logikai érveléssel, hanem mágikus és misztikus értelmezések segítségével.

A misztika és a mágia összekapcsolása semmiképpen nem volt magától értetődő, mivel a legtöbb misztikus (l. Eckhart mester) racionális gondolkodó volt s a mágiát babonának nevezte. Azonban a mágia tisztelete elterjedt volt az itáliai reneszánsz egész világában. Mint volt róla szó, Ramon Llull neve állítólagos mágikus bölcsessége révén vált ismertté, nem filozófiai eredményei alapján.

Pico della Mirandola alaposan tanulmányozta a zsidó misztikát, elsősorban a *Zohárt*, megtanult héberül olvasni, és e könyv, s általában a *Kabbala* misztikus, ezoterikus passzusait értelmezi héber idézetekkel többek között az említett (*A Létről és az Egyről*) írott munkájában. A mű kicsengése a megváltás sötétsége. (Nem fényben, hanem sötétségben jön a megváltás.) Ezt a befejezést olyan különbözőképpen értelmezték, hogy ezt most megtakarítom nektek.

Arról a Pico della Mirandola könyvről fogok helyette kissé bővebben beszélni, amely túlélte szerzőjének minden más munkáját, s a mai napig is alapolvasmány. Kérlek, ha van időtök, olvassátok el az elejét, megvan magyar nyelven.

A mű címe: *Az ember méltóságáról* (*De hominis dignitate*).

Ennek a műnek érdekes története van.

Mindenekelőtt az, hogy Pico della Mirandola ilyen című művet nem írt. Az *Oratio* (Beszéd) a szerző életében nem jelent meg, unokaöccse ta-

látta meg a hagyatékban, ő adta közre. A címet, amelyen az írást mindenki ismeri, később adományozták.

De ez nem a történet, csak ahhoz tartozik.

Maga a történet a következő:

A 24 éves Picónak eszébe jutott, hogy megszervezi Rómában a világ első filozófiai kongresszusát, az összes filozófiát oktató egyetemek tanáraival, továbbá a kaldeusok, zsidók, arabok és egyiptomiak bölcsességét ismerőkkel, hogy együtt megvitassák a filozófia (metafizika, dialektika, fizika, matematika stb.) legfontosabb kérdéseit. Ő maga 900 tézist fogalmazott meg a közös vita számára. Nem csodálható, hogy hiúsággal, magamutogatással, hepciáskodással vádolták. De nem ez volt a legfőbb baj. Tézisei közül hetet a pápa eretneknek nyilvánított. Picót ez felháborította s vitába szállt Ince pápával, aki erre úgy reagált, hogy mind a 900 tézist eretneknek nyilvánította. Befuccsoltak a római konferenciának. Ezenfelül egy időre be is börtönözték, míg a Medici-protekció ki nem szabadította. Pico még írt egy *Apológiát* is terve védelmére, de ezzel az ügy be is fejeződött.

Nos, az *Oratio*, melyet *Az ember méltóságáról* címen ismerünk, a meg nem valósult római kongresszus megnyitó beszédeként hangzott volna el. Egyesek hamisításnak tekintik, hogy az oráció *Az ember méltóságáról* címen jelent meg, holott maga a beszéd az emberi méltóság fogalmát nem tartalmazza. Ezt az érvet nem tartom meggyőzőnek. Azért nem, mert egy következő, kevésbé ismert művében (*Heptaplus*), egy bibliaértelmezésben, Pico így fogalmaz: „Az ember az univerzum szintézise, ebben áll az ember sajátos méltósága."

De térjünk a tárgyra.

Erről az írásról látszik, hogy egy zseniális fiatalember írta. Néhány teljesen újszerű meglátás, amely jól megfér az írásban felhalmozott hatalmas tudástömeggel, egy zsenire utal. Az a törekvés, hogy semmit sem szabad kihagyni, egyetlen nevet, iskolát sem, továbbá a szerzőnek saját kiválóságával való kérkedése egy igen fiatal embert mutat be. Körülbelül hatszáz évvel ezelőtti kortársatokat.

Beszédét Pico azzal a gondolattal vezeti be, hogy semmi sem érdemesebb csodálatunkra, mint az ember. Az ember maga a csoda. Valami hasonlót mondtak a görögök is, mondjuk az *Antigoné* kórusa hagyományos fordításában. Azonban az indoklás Picónál egészen más.

Az Alkotó már megteremtette Istenségének templomát, a világot. Utoljára került sor az emberre, de akkorra már minden hely, tulajdonság foglalt volt. Ezért teremtette az embert mindenféle sajátosság nélkül s a világ középpontjába. S azt mondta az embernek, hogy nincs szüksége semmiféle konkrét sajátosságra, mert szabad akarata van, azzá teheti magát, amilyennek akarja, azzá válhat, amivé önmagát teszi. Sem ilyennek, sem amolyannak, sem halandónak, sem halhatatlannak nem teremtettelek, szabad vagy, alkosd meg magad – mondja az Úr. Arra kell gondot fordítanod (*curare*), hogy ne mondhassák rólad, hogy nem használtad elmédet s olyanná lettél, mint a barmok.

Keresztény gondolkodó még sosem szállt szembe ilyen élesen Ágostonnal, még Pelagius sem. Hiszen Pico nem csak arról beszélt, hogy az ember szabadon választhat jó és rossz között, hanem arról is, hogy – szabad akarata lévén – alakíthatja önmagát, hogy az ember viseli a felelősséget azért, amivé lesz. Az autonómia gondolata itt jelenik meg először gondolkodásunk történetében. Nemsokára Machiavelli is csatlakozni fog ehhez az új felismeréshez.

A félreértéseket elkerülve, mindezt Pico az emberi „nemről", Ádámról mondta. Ebből nem következik, hogy minden ember kivétel nélkül bármivé lehet, hanem hogy „az ember" bármivé lehet. A morális autonómia az egyes emberre is vonatkozik (választhat jó és rossz között), de az, hogy bármivé válhat, „Ádámra". Ami igaz az egyes emberre nézve is az, hogy megválaszthatja önmagát.

Az oráció egy későbbi szakaszában Pico megmagyarázza, hogy miről is van szó. Az állatok ösztönökkel születnek, ezek az ösztönök megszabják tevékenységüket, s azt is, hogy mivé lehet fejlődniük. Az angyalok szellemi lények, halhatatlanságra vannak „rendelve", azok is azzá válnak, amire rendelték őket. Csak az ember, aki a barmok és az angyalok közötti helyet foglalja el, csak az ember lett szabadnak teremtve. Ezért vágyik az ember tökéletességre, ahogy dicsőségre és hírnévre is.

Jákob létrája, mint metafora, itt több értelmezésben jelenik meg. A platóni értelmezésben Pico arról beszél, hogy piszkos lábbal vagy kézzel nem mászhatunk fel a létrán (a piszkos láb a rakoncátlan lónak, a piszkos kéz a haragot megtestesítő lónak felel meg, azzal a különbséggel, hogy Pico a haragot sem helyezi a vágyak fölé). A másik (egzisztenciális) értel-

mezésben Jákob létráján fel lehet kapaszkodni, azaz az egyes ember maximálisan kihasználhatja képességei adta lehetőségeit.

Nem kell nektek mondanom, hogy az a gondolat, miszerint az ember a barmok és az angyalok „közötti" helyet foglalja el, meglehetősen hagyományos. De az nem, hogy éppen ez az emberi nem „méltósága", hogy ezért érdemes a magasztalásra, s kevésbé az (amit Pico szemére is hánytak), hogy a dicsőségre vagy hírnévre való törekvés is az emberi méltóság kifejeződése. S legkevésbé az, hogy a „hús" és a „szellem" (*inter carnem et spiritum)* kibékítésére kell törekednünk. (Nem csodálom Ince pápa haragját.)

Az emberi méltóság magasztalása mellett helyet kap az orációban a filozófia védelme. Ma is elmondhatnánk. A filozófiát megvetik azok, akik vezető pozíciókat töltenek be, ahogy a vagyonosak is. Szerintük filozofálni egyáltalán nem lenne szabad. Azt mondják, hogy a dolgok okainak kutatása, a világ titkainak kifürkészése s hasonlók sem előnnyel, sem haszonnal nem járnak. Senki sem szereti már Pallaszt, panaszolja, de ami ennél még rosszabb, prostituálják. Azok számítanak bölcsnek, akik a filozófián meggazdagodnak, mert nem korunk vezető férfiúi ellen háborodnak fel, hanem azon filozófusok ellen, akik nem prostituálódtak.

Bevallom nektek, hogy én ebből az orációból mazsoláztam. Azaz azt emeltem ki, ami szerintem kiemelésre leginkább érdemes. Persze, ne feledjük el, hogy az oráció egy létre nem jött filozófiai kongresszust volt hivatva bevezetni, s azonnal be is mutatni, hogy a kaldeusok, egyiptomiak, zsidók, szaracénok, keresztények, görögök, a racionalisták, a misztikusok, a mágusok, az ezoretikus bölcsek, az asztrológusok mind ugyanazt az igazságot kereseték, s ugyanott. Különösen nagy hangsúlyt kapnak ebben az elbeszélésben a misztériumok, a mágia összes, abban a korban híres, titkokat feltáró könyvei. Pico úgy áraszt el különböző nevekkel, eszmékkel, elképzelésekkel, eljárásokkal, csodákkal, hogy én csak nehezen tudtam követni. Igaz, ebben az információtömegben is vannak mazsolák. Mint például a kétféle mágia (rossz, ördögi s a jó, isteni mágia) megkülönböztetése, ahol a „jó mágia" ismertetésében helyet kap a „természet csodáinak" firtatása és a kísérlet is.

Utolsó művében, a *Disputationis*ban (beszélgetések, viták, disputák), Pico nagyobb szerepet tulajdonít az asztrológiának, mint annak előtte.

Minden természeti jelenséget, földi történést a csillagok állása határoz meg. Csak az emberi akaratot nem határozza meg a csillagvilág.

Pico fiatalon halt meg. Halála éppen olyan rejtélyes, mint a következő évszázadban Marlowé.

Kedves Hallgatóim, gondolom felfigyeltetek arra, hogy az eddig bemutatott reneszánsz gondolkodók között, mi több, a reneszánszhoz vezető gondolkodók között, sem tanított egy sem egyetemen. Az egyetemeken továbbra is Arisztotelész filozófiája állt a curriculum középpontjában, gyakorta Averroës szemüvegén keresztül oktatva. A páduai egyetem ebben is elöljárt. A történelem fricskájának tekinthetjük, hogy e város legnevesebb Arisztotelész-értelmezője, Pomponazzi nyomán alakult át a curriculum, azaz vált lényegében választhatóvá a tanítás középpontjában álló filozófus. Előre elárulom ennek a változásnak az okát. Pomponazzi ugyanis igazolta, hogy a lélek halhatatlanságának a tana nincs meg Arisztotelésznél. Bizony nincs, ha mindeddig úgy is olvasták, mintha lenne. A lélek halhatatlansága platóni tanítás. De Aquinói mégis arisztoteliánus volt, s ezzel együtt igazolta a lélek halhatatlanságát. Hogyan is? Egy szöveg olvasatának vannak modelljei, hagyományai, s az olvasók a szöveget úgy olvassák, mint elődeik. Már említettem egy hasonló példát. Roger Bacon kijelentette, hogy a Szentháromság nincs benne az Újszövetségben. Ez a felismerés eretnekségnek minősült. Persze, hogy nincs benne, ha nem úgy olvassuk, mintha benne lenne. Aquinói úgy olvasta Arisztotelészt, mintha az a lélek halhatatlanságát állította volna (mint tudjátok, nála a léleknek csak egy része, a *núsz*, nem pusztul el a testtel együtt, de ebből még nem következik, hogy a lélek, a szó keresztény értelmezésében, halhatatlan). Pomponazzi újraértelmezte Arisztotelészt. Őt is megcáfolták s természetesen eretnekséggel vádolták, úgyhogy ő is egy „Apológia" megírására kényszerült, melyben megvédte tanítását. Amit ezzel elért, az, mint említettem, az egyetemi curriculum szabadabb megválasztásának lehetősége volt.

Az ortodox tomizmust ettől kezdve a jezsuita tanárok művelték, köztük olyan kiváló elmék, mint Suarez. Mindez nem tartozik jelenleg tárgykörünkbe, érdekes módon, majd az újkori filozófiában, Leibnizcel kapcsolatban fog megint terítékre kerülni.

Kevés időnk maradt a páduai arisztoteliánusok bemutatására. A logika képviselőit amúgy is kihagytam, így hát nem baj, hogy az iskola legérdekesebb, legfontosabb képviselőjéről, a már említett Petrus Pomponatiusról (Pomponazzi) fogok csak beszélni. Aki ugyan páduai volt, de Bolognában végezte be életét. S aki bár Arisztotelész híve volt, ugyanakkor a humanista Erasmus is befolyásolta.

A filozófiához akkoriban nemcsak a dialektika, metafizika, logika, retorika tartozott, de a fizika, a pszichológia, a meteorok tana, a növénytan, az állattan, a meteorológia, az orvostudomány s az asztrológia is. A reneszánsz természetkutatók, a modern tudományok első képviselőivel együtt, filozófusoknak tekintették magukat, akik a „természet" titkait tanulmányozzák. Pomponazzinál azonban nem a természet titkainak felfedése, hanem a természet ontológiai státusza állt a középpontban.

Így akkor is, mikor a csodákról elmélkedett, így a *De fato* (A sorsról) írott művében. Feltételezte, hogy vannak csodák, elsősorban magában a természetben és a történelemben. Minden csodának van oka, s ez az ok természeti ok is lehet, nem pusztán szellemi. Mi több, az okok láncolatában a csillagképek játsszák a legfontosabb szerepet. Így például a kormányok váltakozásában, a városok felemelkedésében és hanyatlásban. Mindez nemcsak a csillagokban van megírva, hanem a csillagképek állása a földi események közvetlen okai is.

Az ember egyetlen megismerő szerve az értelem (*ratio*), ez pedig csak földi dolgokra, oksági viszonyokra korlátozódik. Egyes csodák okait felfedezhetjük s akkor meg is szűnnek csodák lenni, de a legtöbb csoda esetében az ok megismerése nem lehetséges.

Pomponazzi legfontosabb és leghatásosabb műve (pontosan az, amelyet eretnekséggel vádoltak) *De immortalitate animae*, azaz *A lélek halhatatlanságáról*.

Erről a műről már elmondtam annyit, hogy Pomponazzi igazolja, hogy a lélek halhatatlanságának tana nem található meg Arisztotelésznél. Ebből persze még nem következik, hogy a lélek halandó.

Mielőtt ismertetném Pomponazzi gondolatmenetét, egy fontos kérdésre még ki kell térnem. Pomponazzi visszautasítja a lélek halhatatlansága tanának összefüggését az ember moralitásával. Szerinte a moralitás öncélú. Az ember nem azért erényes, hogy a túlvilágon majd ezért meg-

jutalmazzák, vagy legalábbis ne büntessék meg. Az ember azért erényes, mert erényes ember. Az erényes ember, írja, a sztoikusokkal szólva, mindig kész a halálra. Az igaz ember nem fél semmitől és nem remél semmit, jó- és balsorsban mindig ugyanaz marad. A vétkes ember közössége ellen vétkezik, mivel kárt okoz másoknak s ezzel saját magának is (*De immortalitate animae*). Ezt tekintetbe véve, a lélek halhatatlansága „semleges" probléma, az erény vagy a bűn nem attól erény vagy bűn, hogy a lélek halandó-e vagy halhatatlan.

Ahhoz, hogy választ adjunk arra a kérdésre, halhatatlan-e a lélek, előbb választ kell adnunk a kérdésre, mi is az, hogy lélek s hogy mi a funkciója? Pomponazzi szerint a lélek közvetítő az anyag és a szellem, az észlelés és a fantázia között. S mint ilyen, egységes. A gondolkodó lélek és azt érzékelő lélek dualitása ellentmond a tapasztalatnak. Így pl. én, aki ezt írom – írja –, nagy fájdalmat érzek, de közben keresem e fájdalom okát, méghozzá nem érzékeimmel, hanem intellektusommal. Ha viszont a lényeg, mely szerint érzek, különböző volna attól a lényegtől, melyben gondolkodom, írja, hogyan lenne lehetséges, hogy én, aki érzek, ugyanaz lennék, mint aki gondolkozom? Mert akkor azt is mondhatnánk, hogy két ember, akik csatlakoztak egymáshoz, közös megismerőképességgel rendelkeznek, ami nevetséges.

Nos, a két lélek egységének hirdetése megkérdőjelezi a léket két funkciójának a hagyományos filozófiában majdnem mindenki által elfogadott hierarchiáját. Pomponazzi itt új utakon jár. Az emberi észlelést ugyanis az emberi lélekhez rendeli, nem a testhez vagy az anyaghoz. Az emberi észlelés más, mint az állati, ugyanis az emberi észlelés az emberi lélek, egy egységes szubsztancia, funkciója. A test és a lélek viszonya anyag és forma viszonya. Ez mindeddig még ortodox arisztotelizmus is lehetne. De, teszi hozzá Pomponazzi, ez még nem jelenti, hogy ugyanakkor mozgatott és mozgató viszonya. A mozgató és a mozgatott között olyan a viszony, mint az ökör és az eke között. Az előbbi szerves, az utóbbi nem az. Ez Pomponazzi szerint nincsen így. A lélek egységes, mozgató és mozgatott is egyben. (Ezt, persze, én teszem hozzá, Platón is állította egy helyen.)

Azzal kezdtem Pomponazzi a lélek halhatatlanságáról írt munkájának rövid bemutatását, hogy szerinte a kérdés, illetve a kérdésre adott válasz, erkölcsileg közömbös. De a metafizika szintjén mégis választ ad a kér-

désre, mégpedig hezitáló választ. A lélek lényegében halandó, mivel az anyag formája az anyaggal együtt pusztul el. A szülők nemzéséből, s nem valami speciális forrásból, ered. Ugyanakkor „részesül" a halhatatlanságban, különben nem tudná kontemplálni, elgondolni a halhatatlan dolgokat, magát a halhatatlanságot.

Ezt támasztja alá a mikrokozmosz és a makrokozmosz párhuzamosságának, illetve lényegi azonosságának már Cusanus által megfogalmazott gondolata. Mivel a makrokozmosz végtelen és univerzális, a mikrokozmosz is végtelen és univerzális. A tükör nem különbözhet attól, aminek a tükre. Az ember lelke halandó, mégis részesül az univerzális megismerő képességben s ez lelkének halhatatlan funkciója (nem része!).

Racionalisták vagy empiristák a reneszánsz gondolkodók? Szerintem ezek a fogalmak rájuk nem alkalmazhatók. S most, hogy Arisztotelésztől búcsút veszünk, hadd mondjam el az ő szavaival, hogy az ismeretelmélet majd Descartes-nál lép a porondra teljes „aktualitásában", mivel mindeddig csak „potenciálisan" volt jelen.



TIZENEGYEDIK ELŐADÁS

Az első átmenet. A politikai realizmus kezdete. Machiavelli

KEDVES HALLGATÓIM!

Történelmi korszakok nem osztják fel magukat szemeszterekre. A következő négy előadásban olyan gondolkodókról is fogok beszélni, akiket nem lehet pusztán a korukhoz rendelni. Részben azért, mert – hogy vulgárisan fejezzem mi magamat – „megelőzik" korukat, s nem különben azért sem, mert legnagyobb hatásukat saját korukon túl, és más értelmezésekben tették. Hőseink nem is lehettek a tudatában annak, hogy milyen gondolati lavinát indítottak el. Az első közülük Machiavelli, míg a későbbi előadásokban sor fog kerülni Galileire, Montaigne-re, Vasarira és Francis Baconra is.

Az említett gondolkodók közül Machiavelli még a quattrocentóban született, vagyontalan ügyvéd fiaként a firenzei platonizmus virágzásának idején. Megéli Savanarola diktatúráját s a Köztársaság restaurációját. Húszas éveinek végén kezdődik meg politikai karrierje a Köztársaság szolgálatában. Diplomataként tevékenykedve leckét kap „reálpolitikából". Már túl van a negyvenen, amikor külhoni erők visszahelyezik a Medicieket nem létező trónjukra (1512). Machiavellit összeesküvéssel vádolják, börtönbe zárják, majd kiengedik. Vidéki kúriába vonul vissza, ahol írásainak él. Két nagy jelentőségű politikai/történelmi könyve mellett megírja Firenze történetét, ír vígjátékokat is Boccaccio stílusában, továbbá – Apuleius *Aranyszamara* nyomán – egy szatirikus

elbeszélést. E művek bemutatását történészekre és irodalomtörténészekre hagyom.

Úgy vezettem be Machiavellit, mint egy „korán jött" gondolkodót. Hozzátehetném, hogy hatása, értelmezése mind a mai napig tart. Azonban két jelentős művének – amelyeket ma egyformán remekművekként értékelnek – teljesen különböző a befogadástörténete. Hosszú időn keresztül Machiavelli mint az *Il Principe* szerzője volt híres, jobban mondva, hírhedt. *A fejedelem*ről írt rövidebb, erősen polemikus remekmű, azonnali botrányt okozott. Egymás után jelentek meg ellene a röpiratok. Az egyik *Anti-Machiavelli* egy francia szerző tollából tette ismertté Machiavelli nevét az Erzsébet-kori Angliában, így Shakespeare is csak innen tudott róla. Ezt csak azért jegyzem meg, hogy míg Shakespeare a nem olvasott „gyilkos Machiavelli"-t idézi, királydrámáiban ugyanúgy értelmezi a politikát, ahogyan Machiavelli azt lefestette.

A köztársasági politikát elemző remekmű a *Discorsi* (*Beszélgetések Livius első tíz könyvéről*), egy könyv, melyet a maga korában, s hosszú ideig tovább is, elhanyagoltak, mára a leginkább és a legsokoldalúbban értelmezett Machiavelli-művé vált. Mint a latinok mondták: a könyveknek megvan a saját sorsuk (*habent sua fata libelli*).

Nem az volt új Machiavelli esetében, hogy könyveket szánt a politikának, hanem az, ahogyan a politika kérdéseit megközelítette.

A politika Platóntól kezdve, Arisztotelészen keresztül, a filozófusok kedvenc témái közé tartozott. S nem szűnt meg teljesen a filozófia tárgya lenni még a középkorban sem, bár kizárólag egy gondolkodó, Páduai Marsilio, szentelt a témának külön könyvet. Azonban a „keresztény uralkodók" nevelésére, oktatására szánt művek száma nagy volt, s a keresztény herceg „tükreivel", az ideális uralkodó bemutatásával meg is szokták ajándékozni a trónra lépő uralkodót. Mint egy korábbi előadásban említettem, még Morus is ilyen „tükröt" tartott az ifjú Tudor uralkodó, VIII. Henrik elé, aki, mint tudjátok, végül a vérpadra küldte. (Különben az *Utópia* szerzője ismerhette volna Machiavelli művét, de nem ismerte.)

Machiavelli azzal hozott újat, hogy nem követte a filozófiai „műfaj" egy alapvető sajátosságát: a transzcendentális és az empirikus szembeállítását. Emlékeztek arra, hogy Platón beszél mind az empirikus, mind a transzcendentális politikáról. Az empirikus politikát elutasítja, mert

az nem az „igazi", hiszen csak a transzcendentális az „igazi". Ez a filozófusok politikai ideája, azaz ideálja, melyhez való hűség miatt „*a*" Filozófust (Szókratészt) halálra ítélték. Arisztotelész nem megy ilyen messzire, de ő is szorosan összekapcsolja a politikát az etikával. Szerinte, mint tudjátok, a legjobb állam az olyan állam, melyben a jó ember és a jó polgár egybeesik. A középkorban a Jó és a politika, az Erény és a politika kapcsolata majdnem minden filozófusnál a metafizikai rendszereknek maradt alávetve. A jó–rossz, sikeres–sikertelen, kellemes–kellemetlen, szép–rút ellentét párjai között a jó és a szép azonossága volt a mérvadó, a kellemes–kellemetlen (érzéki) ennek lett alárendelve. A sikeres–sikertelen független fogalmainak nem volt filozófiai mozgástere, mivel a „siker" azonos volt az erényes életvitel elérésével vagy akár a túlvilági boldogsággal.

Nos, Machiavelli mindezekkel a hagyományokkal szakított, de a két műben különbözőképpen. Közös a kettőben, hogy nem fogadja el az empirikus/transzcendentális síkok megkülönböztetésében a transzcendentális abszolút fölényét és elsődlegességét. Azáltal ugyanis, hogy bevezeti az eddig elhanyagolt érték-kategóriát, a sikeres–sikertelen értékeit, amelyek szempontjából a sikeres az értékes, a sikertelen az értéktelen. Azonban, hogy milyen politika sikeres, hogy mi tartozik hozzá a politikai sikerhez, ebben a kérdésben radikálisan tér el a két mű. Más feltétele van a politikai sikerességnek egy herceg, egy király, egy hadvezér szuverenitása s megint más egy köztársasági szuverenitás esetében. (A szuverenitás fogalmát, mint már említettem, egy másik reneszánsz gondolkodó, Bodin elemezte először, méghozzá a monarchia védelmében).

*A fejedelem*ben a transzcendentális, illetve empirikus, az „ideális" és a „valóságban működő", a morális erény és a sikeresség szétválasztása radikális. Machiavelli állandóan idézett mondatával, mely szerint „a fegyveres próféták győznek, a fegyvertelenek elbuknak", nem azt állítja, hogy a fegyvertelen próféták rosszak, lehet, hogy éppen egyedül ők az erényesek, csak azt szögezi le, hogy politikai szempontból a sikeresség az alapvető érték, nem pedig az erény. A politika egy külön szféra, nem vonatkoznak rá a morális normák, értékek, illetve megvannak a saját erényei. Hogy milyen modern ez a gondolat, abból is láthatjátok, hogy a „szférák" (beleértve a szférák immanens etikáját) megkülönböztetését majd Max

Weber fogja a 20. század hajnalán bevezetni, s hogy ő éppen ebben látja a modern világ egyik kiemelkedő megkülönböztető sajátosságát.

Mint látni fogjátok (ha időtök engedi, ezt a könyvet azért olvassátok el), *A fejedelem*ről írt művét Machiavelli Lorenzo de' Medicinek ajánlja, szemmel láthatóan az ő kegyét keresve. Talán furcsálljátok ezt egy makacs köztársaságpárti ember részéről. Feltehető, hogy Machiavelli valóban felkínálta szolgálatait Lorenzónak, s azért hagyta abba a *Discorsi* írását az *Il Principe* kedvéért. Ugyanakkor, mint ezt a könyv bizonyítja, Machiavelli a fejedelemséget valóban egy politikailag fontos lehetőségnek, uralmi alternatívának tartotta, s Cesare Borgia személyében valóban egy új vezetőtípusának modelljét ismerte fel vagy inkább költötte meg.

A könyv nagyon tömör. Huszonhat rövidebb vagy hosszabb fejezetre oszlik, s mindenegyik előbbre viszi az alapgondolatot. Ezt kövessük mi is, és gondolkozzunk el rajta, ahogy több százezren előttünk tették.

A bevezetés nem tér el Arisztotelésztől. Machiavelli egyszerűen felsorolja a korában megfigyelhető fő uralmi formákat. Monarchia vagy köztársaság. A monarchiák vagy örökletesek, vagy nemrég alapították meg azokat. S ezután utal arra a „tényre", ami, persze, létezett Arisztotelész korában is, de amiről ő nem tesz említést, hogy korábban szabad államokat bekebelez egy monarchia vagy békésen, vagy erőszakkal. S mikor idáig eljut, közli az olvasóval, hogy ettől kezdve nem fog többé köztársasági államformákról beszélni.

Előrebocsátom, hogy Machiavelli ebben a könyvben minden típus bemutatásakor saját korából is sorol fel példákat. Bevezeti a legitimitás fogalmát. Az öröklött királyság uralkodója legitim uralkodó, s ezért nem is kell sokat teljesítenie ahhoz, hogy elfogadják, mi több, szeressék. Ezért őt (Machiavellit) inkább az új monarchiák érdeklik. Ugyanis ezek esetében van szerepe a politikának.

Tekintsük át, így folytatja, azt az esetet, mikor egy uralkodó elfoglal egy területet (országot, várost). Lesznek olyanok, akik boldogan üdvözlik, mert reménykednek abban, hogy mindent megtesz majd értük. Ebben csalódni fognak, elégedetlenek lesznek, lázonganak stb. A lázadás leverésekor az uralkodó erőszakot alkalmaz, nem kíméletes, bár még mindig keresi az elfoglalt országban saját „barátait". Csak, ha kezdetben azonnal és keményen gyakorol erőszakot, tud az új fejedelem a későbbiekben

különösebb erőszak nélkül kormányozni. (A magyar történelemben ezt a receptet mind Ferenc József, mind Kádár János alkalmazta.)

Ez a rövid összefoglalás valóban egy tipikus politikai mozgást ír le, mely mind a mai napig megfigyelhető. A megfigyelt dinamika érvényes a forradalmakra is. Egy forradalmat lelkesen támogatók is csalódnak az új uralmi rendszerben. Vagy azért, mert megint elnyomják őket, vagy csak azért, mert a forradalomba vetett reményeik nem válnak valóra. A lázadásokat ilyenkor erőszakkal fojtják vérbe.

De térjünk vissza Machiavelli elemzésére az „elfoglalt területekről". Az egyik esetben a nyelv és az etnikum, továbbá a szokások hasonlóak. Ha az új uralkodó itt nem változtatja meg a törvényeket és az adózás rendszerét sem, akkor sima lesz az alkalmazkodás. Különösen, ha az uralkodó áthelyezi székhelyét. (Lakik-e a Budai Várban a császár?)

Egy későbbi helyen Machiavelli hozzáteszi, hogy a régi rend emlékét ki kell irtani, mert amíg az emlékezés éles, addig nem ismerik el az új rendet. Az „emlékezetpolitika" új kifejezés, de azt, hogy a hatalma biztosítása céljából az új uralkodónak szüksége van a történelemhamisításra, emlékezetpolitikára, már Machiavelli is említette.

Más eset, ha a meghódított területet gyarmatnak tekintik. Nos, ebben az esetben az elfoglalt terület lakóit (vezetőit) vagy simogatni kell, vagy elpusztítani. Az emberek, mondja Machiavelli, bosszút állnak a kis sérelmekért, de a nagyokért nem tudnak. Ez a javaslat többször visszatér a könyvben. Mint említettem, ha gyilkolni kell, azonnal kell tenni, hideg fejjel, hogy később a lakosság megszeresse a hódítót, amikor megszűnik gyilkolni. Az uralkodónak el kell érnie, hogy a kevésbé hatalmas szomszédok ambíciótól vagy félelemtől vezettetve behívják őket országukba. (Ahogy a cseh sztálinisták 1968-ban behívták a Szovjetuniót.) (IV. fejezet.)

Ebben az összefüggésben jelenik meg először a „*virtu*" szó, egy fogalom, mely főhelyet fog elfoglalni Machiavelli szótárában. A fejedelemnek, az embernek „virtu"-jára és okosságára kell támaszkodnia, mivel az idő bármit hozhat magával s az (mármint az idő) közömbös a jóval és a rosszal szemben. Mi az, hogy „virtu"? Talán a magyar virtus szó fejezi ki legjobban, de nem pontosan. Nem morális erényről van szó, hiszen a jó és rossz mellett Machiavelli szerint közömbösen megy el a történelmi idő.

Bátorság, helyzetfelismerés, az embernek önmagába vetett bizalma, vállalkozó kedv, rizikóvállalás – mind egy szóban kifejezve.

Machiavelli szentel egy rövid szekciót (V.) annak a helyzetnek elemzésére, mikor valaki egy szabad várost (államot) foglal el, azaz hazabeszél. Odaköltözhet, kizsákmányolhatja, de az is lehetséges, hogy hagyja, hogy továbbra is régi törvényeik szerint éljenek. Ezekután két javaslat következik. A szabad országot legjobban polgárai kormányozzák. Ezért az új úr vagy elpusztítja híveiket, vagy a szabadsághoz szokott polgárok fogják őt elpusztítani. S itt megint megjelenik az „emlékezetpolitika" témája. A szabad köztársaságokban felnevelkedettek emlékezetében megőrződik a régi, elveszett szabadság. Ezt az emléket vagy el kell pusztítani, vagy kisajátítani. (Mintha ez is ismerős lenne!)

Milyen legyen az új fejedelem?

Mindenekelőtt utánozza a kiválókat úgy, ahogy éppen tudja. Mint a messziről lövő íjász, aki tudja, meddig kell lehajolnia, s a célnál magasabbra kell céloznia, hogy pontosan a célba találjon. Ahhoz, hogy egy self-made man fejedelemmé emelkedjék, vagy kiváló tehetségre, vagy hatalmas jó szerencsére (*fortuna*) van szüksége. Ha a legnagyobbakra gondolunk, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy semmit sem köszönhettek a jó szerencsének, hanem a körülményeknek, amely kezükbe adta az anyagot, amit saját céljuk számára megformálhattak. A későbbiekben ehhez hozzáteszi, hogy aki magánemberként emelkedett herceggé, az esetleg a szerencséjének köszönheti hatalmát, de pusztán szerencsével nem fogja tudni azt megtartani. Megfelelő körülmények nélkül hiábavaló a képesség, képesség nélkül hiábavalóak a megfelelő körülmények. (VI. fejezet.) (Gondolkozzatok azon, hogy ez valóban így van-e?) Machiavelli itt nagy újítókkal példálózik.

Azonban semmi sem veszélyesebb, semmi sem jár több rizikóval, mint egy új rend(szer) megteremtése. A reformernek a régi világ minden védelmezője ellensége lesz. Így a reformer csak akkor érhet el sikert, ha a maga embere, magára támaszkodik s képes erőszakot alkalmazni. Savanarola, folytatja, elvesztett mindent, mikor az emberek többé nem hittek neki, illetve benne, s nem tudta arra kényszeríteni őket, hogy higgyenek. Csak ha úrrá lesznek ezen a nehézségen és saját erejükből nyomják el irigyeiket, maradnak hatalmasak, biztonságban, tisztelve és boldogan.

A szövegből azt is láthatjátok, hogy Machiavelli a boldogságot, a hagyománnyal szemben, nem az erény, hanem a sikeresség jutalmának tekintette. Az államalapítás nehéz művészet. A könnyen megalapított államot egy széljárás elfújja.

A VII. fejezetben kerül sor Cesare Borgia tetteinek felsorolására. Az ő életében és cselekedeteiben Machiavelli semmi kivetnivalót nem talál. Nem nehezményezte egy szóval sem, hogy csalással és erőszakkal szerezte meg a hatalmat, mivel azután szeretetté tette magát a nép előtt, és újított. Az erőszak érdemes, ha siker koronázza.

Azonban ebből nem él meg még a herceg, a fejedelem. Nem lehet „virtu"-nak tekinteni, ha valaki megöleti saját polgárait, elárulja barátait, hit nélkül, szánalom nélkül, vallás nélkül. Így valaki hatalmat szerezhet és meg is tarthatja azt, de dicsőségre szert nem tehet.

Fontos passzus a hatalom és a dicsőség különbségéről szóló. Politikai dicsőség hatalom nélkül nem létezik, de dicstelen politikai hatalom igen. Ebből is láthatjátok, hogy bár a „virtu" nem morális kategória, mégis valamiféle erkölcs, a politikai szféra sajátságos erkölcsi értéke. Machiavelli ezt egy antik példán, Agathoklész személyén és tettein mutatja be.

Machiavelli itt újfent visszatér az erőszak, azaz az erőszak mint politikai eszköz alkalmazásának, kérdéséhez. A kegyetlenség alkalmazása egyfajta politikai „*techné*", nem mindegy hogyan és mikor alkalmazza valaki. Már ebből is láthatjátok, hogy Machiavelli feladja a szokásos megkülönböztetést „*techné*" és „*praxis*" között, nála az erőszak, kegyetlenség alkalmazása eszköz, de egyúttal politikai tett, cselekedet is. Nem a kegyetlenség az, ami önmagában helyes vagy helytelen, hanem annak alkalmazása. Lehet ugyanis a kegyetlenséget jól vagy rosszul alkalmazni. A kegyetlenség helyesen alkalmazott (ha szabad a helyes szót a gonoszra alkalmazni, teszi hozzá Machiavelli), ha önvédelemre szolgál, s annak biztosítása után többé nem gyakorolják. A kegyetlenség, ismétli, rosszul alkalmazott, ha a kezdetben kevésbé, de egyre növekvően gyakorolják. Aki az elsővel él, az idővel kibékülhet másikkal, önmagával és Istennel is. (VIII. fejezet.)

Ahogy ez a passzus, s számos már említett passzus is, mutatja, teljes félreértés volt Machiavellinek a „cél szentesíti az eszközt" doktrínáját tulajdonítani. A kegyetlenség, mint láttátok, akkor is morálisan gonosz,

ha jól, helyesen alkalmazzák. A cél nem szentesíti a profán vagy akár gonosz eszközt, hanem profán, gonosz eszközök alkalmazása révén lehet néha a politikailag helyes, politikai értelemben, nem morális értelemben, jó célt, azaz a sikert elérni. Fontos, hogy sem jó sors, sem balsors ne térítse le a fejedelmet választott útjáról.

Félreértésről volt tehát szó? Egy későbbi (a XVIII.) fejezetben Machiavelli ugyanis szó szerint ezt állítja. Hogy hangzik az inkriminált passzus? Mindenki azt látja, ami lenni látszik – írja Machiavelli –, kevesen látják azt, ami, s ezek nem mernek szembeszállni a többséggel, mely a hatalom oltalma alatt áll. Így az emberek tettei esetében, s különösen a fejedelmek estében, a cél szentesíti az eszközt. Hadd hódítsa meg és tartsa meg a fejedelem a hatalmat, eszközeit mindenki nemeseknek és tiszteletre méltóknak fogja tartani, mert a közönségesek csak a látszatra adnak s a világ efféle közönséges, vulgáris emberekből áll. Ama kevés elszigetelődik, amikor a többség körülveszi a fejedelmet. Nos, aki ebből a szövegből morális helyeslést olvas ki, az nem olvassa a szöveget.

Hadd folytassam ott, ahol abbahagytam. A VIII. fejezetben tér rá Machiavelli a principátus kialakulásának történetére, amely hazája (Firenze) története is. Hogyan tehet szert egy köztársaság polgára egyfajta hercegi hatalomra? Méghozzá a polgárok támogatásával? Sem pusztán a szerencse, ahogy a képesség sem magyarázza ezt, hanem a ravaszság, amellyel rájátszanak vagy a nép, vagy a patríciusok támogatására. A nép célja mindenesetre becsületesebb, mint a nemességé: az utóbbi elnyomást tervez, az előbbi az elnyomást akarja elkerülni. Azonban fontos, hogy a herceg a nép barátságát élvezze, mert bajban szüksége lesz rájuk. A köztársaság három lehetőséget rejt magába: abszolút uralom, szabadság, szabadosság.

Ugorjunk át a XII–XIV. szekcióra, melyekben Machiavelli a hadsereg kérdésére tér rá. Bármilyen legyen ugyanis az államforma, jó törvényekre és jó hadseregre van az államnak szüksége.

Machiavelli korában a városállamok többnyire zsoldoshadsereget alkalmaztak. A jó zsoldosvezér, a *condottiere* (mint Hunyadi János), nagy becsben állt, s a későbbiekben számos lovas szobor őrzi meg emléküket (Gattamelata, Colleoni). Machiavelli ebben az esetben is megkülönbözteti a jókat s a rosszakat, de úgy véli, hogy a legjobb, ha az állam lakossá-

gából, a „fölfegyverzett népből" jön össze a hadsereg zöme. Hiszen ők a sajátjukat védik, s nem zsoldért harcolnak. Itália egyik nagy problémája, hogy legtöbb államát vagy az egyház, vagy a polgárok uralják, akik nem szoktak fegyverviseléshez Ennek tudja be Machiavelli azt, hogy különböző idegen királyok könnyedén elfoglalhatták Rómát és Itália egyéb városait, akiknek a 20 000 katonából csak 2000 gyalogosra futotta. A fejedelemnek mindenekelőtt a hadviseléshez kell értenie, a parancsolás mesterségét a hadviselés mesterségével összekovácsolva.

Elöljáróban említettem, hogy Machiavelli elutasítja a „a politika transzcendentális eszméjét", azaz az „ideális politikát" mint politikai modellt. Nos, a XV. fejezetben ennél tovább megy egy nagy lépéssel. Az „ideális" állam, illetve politika eszméje, írja, egyszerűen ártalmas, vereséghez, pusztuláshoz vezet. Aki jó akar lenni, megbukik azok között, akik nem jók. A fejedelemnek meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó. Az ideális államról és politikáról szerzett tudását úgy hasznosíthatja legjobban, hogy nem követi receptjeiket. (Ugye emlékeztek, hogy hasonlóan érvelt Thraszümakhosz Szókratész ellenében Platón *Államá*ban?)

Ezenkívül, azaz ezenfelül, a fejedelem gyakorolhat erényeket, mint pl. megbízhatóság, nagyvonalúság, önmegtartóztatás, emberségesség stb. De nem ettől sikeres fejedelem a fejedelem, hiszen ő is ember s az ember gyarló. Azonban fontos, hogy legalább kegyelmesnek, hithűnek, emberségesnek, vallásosnak látsszon.

Vannak olyan képességek, illetve tulajdonságok, amelyek hozzátartoznak a sikerességhez. A fejedelemnek okosnak kell lennie, hogy elkerülje az afféle erkölcsi botrányt, amely megbuktathatja, s ezért bizonyos vétkek látszatát el kell kerülnie. A fejedelem ne vessen ki túl nagy adókat, ne tűnjék skótnak, annál inkább takarékosnak. A túl nagy nagyvonalúság, adakozó hajlam veszélyesebb, mint a szűkkeblűség. A túlzó megbocsátás általános vérengzéshez vezethet, míg a kivégzés csak egyeseket sújt. Mi jobb, ha a fejedelmet szeretik vagy félik? Mindkettő fontos, de ha már választani kell, inkább féljenek tőle, mintsem szeressék. Viszont azt, hogy gyűlöljék: jobb elkerülni.

Két módja van a harcnak: emberi és állati. (XVIII. fejezet.) A fejedelemnek mindkét módon kell harcolnia. Ami az „állati" módszert illeti: a rókát és az oroszlánt kell utánoznia. Az oroszlán nem tudja elkerülni a

csapdát, míg a róka nem tudja megvédeni magát a farkasokkal szemben. Nézzük a rókát: az okos uralkodó nem tartja be ígéretét, ha az érdekei ellen való s az okok, melyek miatt ígéretet tett, már nem állnak fent. S minden uralkodó talál legitim érvet szószegésének megindokolására. Tettetni hasznos, de nem önmagunk előtt.

Nos, előrebocsátottam, hogy a fejedelemnek két dolgot kell Machiavelli szerint elkerülni: azt, hogy gyűlöljék s azt, hogy megvessék. Két dologhoz nem szabad hozzányúlnia: alattvalói tulajdonához és asszonyaihoz. Ezzel elkerüli a gyűlöletet. Nem lehet határozatlan, nőies, frivol, következetlen – ezzel elkerüli a megvetést.

Az összeesküvések elkerülésének feltételeit elemezve használja Machiavelli a „jól rendezett állam" később igen elterjedt kifejezését. Az állam akkor jól elrendezett, ha a nemesek (patríciusok) és a köznép hatalmi egyensúlyban vannak, azaz szuverén módon képes azokat hatalmi egyensúlyban tartani. Ugyancsak egyensúlyban kell tartania a szabadságot és a biztonságot. A pártok konfliktusai hasznosak békében, de ártalmasak háború idején. Erődökre nincs szükség, mivel a legbiztosabb erőd a nép szeretete.

Már tudjuk, hogy a nép s az előkelők tulajdonához és asszonyaihoz nem szabad nyúlni, most ráadásul még azt is megtudjuk, hogy a fejedelemnek a kereskedelmet és az ipart támogatnia kell, nehogy az emberek attól féljenek, hogy ha többet szereznek, azt majd elveszik tőlük vagy akár újabb adókkal terhelik őket. (Szerintetek melyek azok a tanácsok, amelyek ma is érvényesek?)

Tanácsokat ad miniszterek kiválasztására. Legyenek szakmailag jók és hűségesek, a fejedelem kerülje a hízelgőket. Ha kérdez valamit (nagy kérdező legyen!), őszinte választ várjon és fogadjon el. Miniszterei tanácskozása esetében helyezze előtérbe a konszenzust. Csak olyan ember várhat el bölcs tanácsot, aki maga is bölcs. Az új fejedelem tűnjön hagyományosnak, de mégis legyen tevékenységében, a törvényalkotásban új.

Adtam számos jó tanácsot – folytatja Machiavelli. – Mégis hogyan lehetséges, hogy valaki, aki egyszer diadalmas, másszor elpusztul, holott karaktere mit sem változott? Úgy, hogy az embert, aki teljesen a sorsra (*fortuna*) bízza magát, a sors változása maga alá temeti.

Figyeljetek arra, ami itt következik (XXV. fejezet), mert Machiavelli most egy teljesen új témát, szempontot vezet be elmélkedésébe, egy témát, melynek költői visszhangjával Shakespeare-nél többször találkoztatok. A szerencsés azért marad szerencsés, mert karaktere és tettei megfelelnek az idő szükségletének, s a nem szerencsés azért pusztul el, mert szembeszegül az idők követelményével. Az idők „természete" vagy megfelel, vagy nem felel meg egy politikai cselevő karakterének. Két ember teljesen ellenkező módon is sikeres lehet, ha az „idő" hívására válaszol. Az „idő" és a „körülmények" összetartoznak, maga az idő is körülmény s a körülmény az idők függvénye.

Az „idő" fogalmát itt Machiavelli két értelemben használja. Először a görög *kairosz* értelmében (az időpont felismerése, itt az idő, most vagy soha), másrészt, illetve az előbbihez kapcsolódva, a körülmények változásának, az átalakulásnak, az elmúlásnak és a keletkezésnek az értelmében. A jó politikus felismeri, hogy egyik időben ez a megfelelő politikai lépés, egy más időben azonban egy másik. Ha valaki egyfajta módon kezd tevékenykedni egy ideig, sikeres lesz, azután megbukik, mert nem értette meg, hogy az idők változása más tevékenységtípust igényel. Machiavelli ugyanakkor belátja, hogy a szokástól nehezen szabadul meg az ember, hogy a megszokás is kötelék. (Mi erről a véleményetek?)

Fortuna! Szerencse, sors, a reneszánsz emberek egyik istensége. Machiavelli istensége is, de módjával! Fortuna egy asszony (nőnemű szó!), s ha szükséges, hogy uralkodj felette, akkor hódítsd meg erőszakkal. Úgy tűnik, hogy szívesebben hajlik meg a vállalkozó kedvűek, mint a hidegvérűek előtt. S mint minden asszony, teszi hozzá, Fortuna is az ifjakat szereti. (Ezt ismételte el Nietzsche.)

A könyv utolsó (XXVI.) fejezetének címe: *Buzdítás Itália elfoglalására, és a barbárok keze közül való kiszabadítására.*

Egy könyvek is van célja, de ami a célhoz vezet, nem eszköz, hanem szintén cél a maga nemében. Machiavelli könyvének befejezése, azaz célja, egyfajta álom. Miközben politikai elemzéseiben elvetett minden álmodozást, s figyelmeztetett az „idők" követelményeihez való alkalmazkodásra, Machiavelli egy olyan álommal fejezi be írását, amely cseppet sem volt akkor „időszerű". Mi már tudjuk, hogy az idő vagy négy évszázaddal Machiavelli után érett csupán az álom „megvalósításra".

Cesare Borgiára várt volna egy Mózeshez vagy Thészeuszhoz méltó feladat: minden hódítónak Itáliából való kiűzése, Itália „felszabadítása", „megváltása" az itáliai államok egyetlen birodalomban való egyesítése. Igen, a racionalista szkeptikus Machiavelli végül a Gondviseléshez fordul, csodákat emleget. Persze, sosem elfelejtve a szabad akaratot, amivel majd a Gondviselés segítségére siethetünk. A Gondviselés és Fortuna végül egy és ugyanaz. Úgy tűnik, hogy a könyv egésze a szabad akaratra apellál, arra a segítségre, amit kora emberei az isteni Gondviselésnek nyújthatnak az idő céljainak eléréséhez.

Itália, írja, végül meg fogja találni felszabadítóját, akit mindenki örömmel fogad majd, aki előtt egy ajtó sem marad zárva. Bátran és reménykedve bízunk igaz ügyünkben, melynek zászlaja alatt hazánk fel fog támadni – így Machiavelli. Azt mondhatnánk, hogy ez a firenzei polgár volt az első „itáliai" (olasz). De: Cesare Borgia távolról sem volt Garibaldi.

Kedves Hallgatóim! Hadd térjek most rá Machiavelli hosszú ideig elhanyagolt, de manapság agyonértelmezett másik remekművére, Titus Livius első tíz könyvéhez írt megjegyzéseire, a *Discorsi*ra (a *Beszélgetések*re). A szerző könyvét barátjának, Cosimo Rucellainak ajánlja, eltérve attól a szokástól, mely efféle írásokat hercegeknek ajánl, hogy azok jóindulatát biztosítsák.

Ennek a hosszú műnek időnk fogytán csak filozófiai alapmondandóit fogom követni. Azokra a passzusokra, amelyekben Machiavelli újrafogalmazza *A fejedelem* néhány alapgondolatát (pl. hogy miért volt helyes Romulusnak Remust, Brutusnak saját fiait megölni vagy megöletni), nem fogok rátérni. Megjegyzem azonban, hogy egyes eszközöket ebben a műben Machiavelli, mint eszközöket is elítél. Így például a lakosság tömeges áttelepítését, amit, szerinte, minden esetben el kell kerülni (I/XXVI.). Vagy mikor azt állítja, hogy nem helyes egy kihívásra azonnal erőszakkal válaszolni, „ki kell várni". Ezekben és egyéb „ellenpéldákban" Machiavelli szabad köztársaságokról, nem pedig fejedelemségekről beszél. Egy szabad köztársaság sikerességéhez nem ugyanazok az eszközök járulnak leginkább hozzá, mint egy fejedelemség sikerességéhez.

Machiavelli megindokolja, hogy azért kommentálja Liviust, mert a történelmet korában nem tekintik tudománynak s ezért nem is tanítják.

Ezt a hiányt igyekszik bepótolni. Igen gazdag anyagot mozgósít nemcsak a római történelemből, hanem a görögből, a bibliaiból is, továbbá az itáliai, elsősorban a firenzei történelemből. (Mint már említettem, meg is írja Firenze történetét.)

Az elemzés kezdete – Livius nyomán – nem tér el a régi mintáktól. Minden város (állam) története annak megalapításával kezdődik. Vagy a már ott lakók, vagy pedig idegenek alapítják. A monarchia tiranniává korcsosulhat, az arisztokrácia oligarchiává és a népuralom szabadossággá. Majd kezdődik minden majdnem elölről. Nem a felsorolásban, hanem a szerző reflexióiban rejlik az újdonság.

Mindenekelőtt Machiavelli pesszimista (vagy realista?) antropológiájában, aminek semmi köze az örökletes bűn tanához, de annál több a majd később Hobbestól megfogalmazott tételhez, amely szerint a természetes állapotban „az ember a másik ember farkasa". Ezért jegyzi meg (I/III.), hogy annak, aki várost alapít, s törvényeket ad, fel kell tételeznie, hogy minden ember rossz, s ha alkalma van rá, akkor ennek megfelelően is fog cselekedni. A későbbiekben (I/XXVI.) megjegyzi, hogy az emberekről nem lehet sem azt mondani, hogy jók, sem azt, hogy rosszak, de a törvényalkotó inkább tételezze fel, hogy rosszak. Az emberi természet felméréséből következik, hogy egy szabad államnak meg kell adnia mindenkinek azt a lehetőséget, hogy ambícióját megvalósíthassa.

Itt Machiavelli nem rejti véka alá, hogy szerinte a köztársasági államforma mindkét változatában – mint népi vagy mint patríciusi – a legjobb mindegyik között. Noha ez nem jelenti azt, hogy „jó" lenne. Mert, teszi hozzá, ha megfigyeljük az emberi dolgokat, rájövünk arra, hogy sehol sem tudunk úgy kiküszöbölni egy zavaró tényezőt, hogy ne vezessünk be helyette egy másikat. Továbbá azt a kérdést is felveti, hogy vajon minden időben és minden helyen jobb-e a köztársaság, mint a monarchia? A törvényhozó (alapító) zsenijére tartozik, hogy felismerje, egy bizonyos időben és helyen egy bizonyos nép számára melyik államforma lenne a legelőnyösebb. (I/LV.)

Az állam túlságos terjeszkedése veszélyes a köztársaságra, mert két okból szoktak hadat viselni ellene. Vagy azért, hogy meghódítsák, vagy azért, hogy amaz ne hódítsa meg őket. A köztársaság, ha megmarad keretein belül és megerősíti azokat, hosszú életű lehet. Azonban – s itt lép

be megint az „antropológia" – az emberi dolgok mindig mozgásban vannak. Hiába lenne lehetséges megvédeni egy szabad köztársaságot, szükségszerű, hogy polgárai újabb birtokokat akarjanak szerezni, s ezzel elpusztítsák magát a köztársaságot is. Ha ugyanis a köztársaságnak mégsem kell háborút viselnie, akkor belső okok miatt, társadalmi rétegeinek harca következményeképpen, fog tönkremenni.

Így hát Machiavelli szerint a szabad köztársaság igen törékeny politikai intézmény. Virágzásának feltétele az egyensúly fenntartása, mert ha az egyensúly felbillen, rövidéletű lesz. A jól rendezett szabad köztársaságban nem lázítja, nem is használja fel a vezetés az egyik társadalmi réteget a másik ellen. Machiavelli elveti a „divide et impera" (oszd meg és uralkodj) régi római jelszavát. (S erről mi a véleményetek?)

Egy politikai rendszernek/kormánynak a rágalmak ártanak legtöbbet. Ezt az ártalmat csak egy bírói hatalom révén lehet kivédeni. A rágalom esetében ugyanis sem bizonyítékra, sem pedig tanúkra nincs szükség, de nagyon hatásos. Egy köztársaságban a törvénynek lehetővé kell tennie, hogy bármely polgár bármely más polgár ellen hivatalos eljárást indíthasson anélkül, hogy ez számára hátrányt jelentene. Korrupt népek nehezen tudják amúgy is elnyert szabadságukat megőrizni. (Erről mi a véleményetek?)

A legnagyobb dicséret a vallásalapítókat, a második legnagyobb dicséret az államalapítókat illeti – mondja Machiavelli. Harmadsorban nagy dicséret illeti a tanult embereket is, méghozzá kiválóságuk mértéke szerint. (Így a filozófusokat, költőket, történészeket, tudósokat, s köztük őt magát is.)

Az I/XXXVII. fejezetben Machiavelli visszatér az „antropológiai" kérdésfeltevéshez. Ha az emberek már kielégítették alapvető szükségleteiket, írja, akkor nem a szükség, hanem az ambíció hajtja őket. Az ambíció egy soha nem csillapítható szenvedély. A természet ugyanis olyannak teremtette az embert, hogy mindent megkívánjon, de mindazt, amit megkíván, elérni ne tudja. A kívánság mindig felülmúlja kielégítésének lehetőségét. Ezért mindig elégedetlenek az emberek, ezért mennek háborúba egymás ellen. (Akit közületek érdekel a hadimesterség s Machiavellinek a hadászat ügyeiben elfoglalt véleménye, az erre vonatkozó megjegyzéseit a könyv harmadik részében megtalálhatja.) Érdekes talán,

hogy a hadviselés esetében Machiavelli a legyőzött ellenféllel szembeni kegyelem gyakorlását az erőszak alkalmazásánál többre becsülte, a ravaszságot, a becsapást, a hazugságot azonban a célra vezető helyes eszköznek tekintette.

Amikor Machiavelli a köztársaságról beszél, erényeket is említ, ahogy vétkeket is. Legnagyobb véteknek a hálátlanságot ítéli. Az ambíció azonban nem „vétek", minthogy az „emberi természethez" tartozik és inkább az „idők", mint az egyes emberek különbsége az, ami aktivizálja.

A köztársaság polgárai, írja, együttesen bátrak és erősek, míg az egyes emberek gyávák és gyengék (I/LVII.). Jó törvények által kormányzott népek okosabbak, stabilabbak s ítélőképességük is jobb, mint a fejedelmeké. „A nép szava isten szava", azaz a népek együttesen jobban látják az alternatívákat, mintha egyenesen okkult képességük lenne. Meglehet, számtalan esetben félrevezetik őket a demagógok s nagyot tévedhetnek ítéletükben, de ezt a fejedelmek is megteszik. Így aztán a köztársaságok szövetsége is megbízhatóbb, mint a fejedelmek szövetsége.

Hadd térjek most rá a második könyvre.

Machiavelli az elemzést újfent a történelem szemléletével kezdi. Az emberek többnyire dicsérik a múltat a jelennel szemben, mivel a múltról nem tudják soha a teljes igazságot, míg a jelent akár szereplőként, akár nézőként, de tapasztalják. S mivel a jelenben sok minden nem teszik nekik, a nem ismert, illetve félreismert múltat eszményítik. Magam részéről azt hiszem, írja, hogy a világ mindig ugyanolyan marad, a jó és a rossz váltakozik egymással, s egyik államból a másikba költözik. Ez éppen az, amit a régi királyságok történetéből tanulhatunk. Azonban, ha a régiek ítéleteire támaszkodunk, megint tévedhetünk, mert a korok változásával az ítélet és az ízlés is átalakul Az emberek hibás választásaik és ítéleteik helyett az „időket" szokták szidalmazni (*Bevezetés*).

A könyv egész második részén végigvonul az a gondolat, hogy a köz- és nem a magán jó az, ami az országokat gazdaggá teszi. Tehát voltaképpen csak a szabad köztársaságok gazdagok. A kereszténység (illetve annak szokásos értelmezése), szemben az antik hitvilággal, nem alkalmas a szabad köztársaság erényeinek szorgalmazására, mivel legtöbbre az alázatot becsüli, s az elmélkedés emberét a tett embere fölé helyezi. Inkább tanít a szenvedés eltűrésére, mint nagy tettek elkövetésére. Vallásunkat,

így Machiavelli, félreértelmezik, méghozzá az emberi természet szükségleteinek (gyávaság) megfelelően (II/II.). Pedig az alázat nemcsak hogy nem hasznos, hanem egyenesen káros.

A harmadik részben Machiavelli visszatér egyik fontos rögeszméjére, az idő (időpont, változás) már említett kérdésére. Hozzátenném, hogy ez a gondolat nem jár nála együtt a lineáris történelemfelfogással. Korának megfelelően ő is ciklikus időfelfogásban gondolkozik. A ciklusok ismétlődnek. Fontos a kezdethez való ismétlődő visszatérés mind a köztársaság, mind a monarchiák esetében. Fortuna, mint tudjuk, s mint erre még vissza is térek, nem dönti el az ember sorsát, meg kell lovagolni, tudjuk, mint egy asszonyt, de ahhoz, hogy lovagolni tudjunk rajta, fel kell ismernünk az idők igényeit. Illetve lehetőségeit. Ezért van az, hogy egy vezető, akit a sors kitüntetni látszik, egy ideig győzelmet győzelemre arat, azután pedig ugyanazon erényekkel s ugyanazon eszközökkel élve megbukik. Miért? Mert az idők megváltoztak, az új idő másfajta stratégiát, másfajta erényeket (vagy bűnöket) követel. A város, mely nem változtatja meg alkotmányát az idők változásával, bukásra van ítélve (III/IX.).

Machiavelli könyve végén visszatér az elején feltett kérdésre: miért fontos a múltat, a történelmet tanulmányozni? Azért, mert csak a történelem ismeretének segítségével tudjuk a jövőt valamennyire is előre látni. Pontosabban szólva, azokat az alternatívákat látni, amelyek közül választhatunk, amelyek közül egyik egyfajta jövőhöz, másik egy másfajta jövőhöz vezet. Azaz akaratom szabadságának gyakorlása ismereteimnek (is) függvénye. A tudás (ma azt mondanánk, a sokoldalú információ) teszi a viszonylagosan szabad választást lehetővé. A tudás nemcsak a tapasztalat eredője, mi több, maga a tapasztalat is értelmezés, s az értelmezés, többek között, attól függ, hogy mit tudok egy hasonló helyzetről, hogy milyen jó vagy rossz példák állnak előttem. Az emberek sosem tudnak ismételni, mondja Machiavelli, mivel az idők változnak, de mindig ismételnek is. A különböző idők között a ciklikus mozgás következtében, továbbá az emberi természet állandósága miatt, vannak átfedések. S ha ismerem a ciklusban a hozzánk hasonló helyzetet, döntéseket, akkor módom van rá, hogy ne a bukott ügyeket, hanem a győztes ügyeket ismételjem. Ennyiben segít a történelem tanulása az optimális, azaz lehető legjobb, legsikeresebb választásban.

Mielőtt elhagynám Machiavellit, hadd térjek röviden vissza a kényszerített Fortuna gondolatához, mivel az mind *A fejedelem*ben, mint a *Beszélgetések*ben minduntalan felmerül. Nem ő az egyedüli reneszánsz filozófus, aki ezzel a problémával bajlódik. A középkori filozófiában nem a Végzetet, hanem az isteni Gondviselést kellet összeegyeztetni, mármint az adott, többnyire arisztotelészi, rendszeren belül, az akarat viszonylagos szabadságának lehetőségével. Emlékeztek rá, hogy mind Tamás, mind Ockham megtalálták a „megoldást", többek között, az úgynevezett tényigazságoknak, az empirikus történéseknek, a Gondviselés által létrehozott véletlenszerűség elméletében. Ezzel a skolasztikus kísérlettel szemben lép fel, éppen a mi most elemzett korunkban, Luther, aki a Gondviselés mindent meghatározó elméletére támaszkodva tagadja a szabad akarat (választás) lehetőségét *Az akarat szolgaságáról* című művében. Emlékeztek talán arra is, hiszen nem régen volt szó róla, hogy Erasmusszal éppen ezen a kérdésen szakítottak. (Luther gondolatát Kálvin még radikálisabban fogalmazta meg. De erre egy rövid filozófiatörténetben nem tudok rátérni.)

A reneszánszban azonban a Gondviselés mellett, vagy helyett, reinkarnálódott az antik görög „moira", a mítoszok elkerülhetetlen végzete. Méghozzá az asztrológiában, illetve az asztrológiába vetett hitben. A csillagok határozzák meg az ember és a világ sorsát, a fátum elől az ember nem menekülhet. Csillagképekből olvassuk ki a megmásíthatatlan jövőt. Már ebből is láthatjátok Machiavelli újítását. Nem a csillagképek határozzák meg sorsunkat és világunk sorsát, s ha a jövőbe akarunk látni, ne asztrológusokhoz forduljunk, hanem a történelemhez.

Machiavelli kora meggyőződésére is reagál (I/XXVI.). Tudja, számosan meggyőződtek arról, hogy sorsukat a szerencse és Isten kormányozza, határozza meg. A mi időnkben – teszi hozzá – a hit, hogy mindent a véletlen szerencse dönt el, már azért is elterjedt, mert minden emberi képzeletet felülmúló gyors és radikális változásoknak vagyunk tanúi. Ezeket a változásokat látva – folytatja Machiavelli – én is hajlanék, legalábbis részben, ennek a nézetnek az elfogadására. De, bár Fortuna felelős sorsunk feléért, a másik felét szabad akaratunk dönti el. Ahogy gátat építünk az árvíz ellen, úgy tudunk gátat építeni a Sors hatalma ellen.

Mint már láttátok, Machiavelli szerint, bár akaratunkat és választásainkat sem Isten, sem a csillagok nem döntik el, az Idő és a Körülmények határt szabnak szabadságunknak. Az Idő és a Körülmények azonban nemcsak határt szabnak, hanem lehetőségeket is teremtenek. Ezek kihasználását segíti elő az értelem, a történelem ismerete, a helyzetfelmérés, a tudás, az elhatározás, a bátorság, azaz, végső soron, a politikai tehetség.

Machiavelli beszélt először a politikáról, mint hivatásról, s arról, hogy e hivatás jó, azaz sikeres gyakorlásához egyfajta „techné", azaz szakmai tudás, hatalmi technika, is hozzátartozik. Ebbe nem lehet „beleszületni", ehhez tapasztalatra van szükség, s mindenekelőtt tehetségre.



TIZENKETTEDIK ELŐADÁS

Reneszánsz természetfilozófia. Leonardo, Cardano, Campanella és Giordano Bruno. A kezdet: Galilei

KEDVES HALLGATÓIM!

Gondolom, emlékeztek arra, hogy Nicolaus Cusanust nemcsak a kor legjelentősebb, hanem legszerencsésebb filozófusaként is mutattam be. Azoknak, akiket most mutatok be röviden, távolról sem volt ilyen szerencséjük. Az eretnekégetés majdnem mindennapi gyakorlattá vált – s nemcsak a katolikus egyház részéről. Svájcban például Szervét Mihályt a kálvinisták küldték máglyára a Szentháromság tagadása miatt.

A tridenti zsinat után, az ellenreformáció idején, az inkvizíció újjászerveződött s nemcsak a protestáns eretnekekre vagy pedig a *marranók*ra (vallásukat titokban követő katolikus zsidókra) összpontosított, s nemcsak vérfürdőt rendezett királyi segítséggel a protestantizmus hívei között, mint Szent Bertalan éjszakáján Párizsban (amelynek történetesen egy filozófus, a logikát megújító Petrus Ramus is áldozatul esett), hanem ellenséges célpontnak tekintette a filozófiát és a tudományt is. Az egyház világképének dominanciáját ugyanis most már nemcsak a Bibliát másként értelmező keresztények, de a természetet, történelmet másként értelmező tudósok és filozófusok is veszélyeztették, vagy legalábbis látszottak veszélyeztetni. Hadd soroljam fel a következményeket: Cardano két évet töltött börtönben, Campanella kétszer volt az inkvizíció foglya, másodszor 29 évig (igaz, többek között, összeesküvés vádjával), Giordano

Bruno máglyahalált halt. Bruno szobrát ma is láthatjátok, máglyája helyén áll Rómában, a Campo de Fiorin. Galilei történetét mindannyian ismeritek Brecht és Németh László drámáiból, vagy legalább abból a mondatból, amit tanainak az inkvizíció előtti visszavonása után állítólag mondott volna, nevezetesen, hogy „mégis mozog a föld".

Az első, döntő, ontológiai-technikai forradalom előszobájába léptünk. Termeiben majd a következő szemeszterben fogunk körülnézni.

A természet a középkorban, kevés kivétellel, mint amilyen az orvoslás vagy a mágia, a filozófia tárgya volt, ahogy már Arisztotelésznél is, főként a „természetet tárgyaló" könyvei. Ezeket a könyveket úgy kezelték, mint valamiféle „szent könyveket", feltétlen tekintélyt tulajdonítva nekik. Ezzel a hagyománnyal, mint láttátok, már Cusanus is szakított. Ő nem támadta meg Arisztotelészt, inkább mellé lépett. Bizonyára emlékeztek rá, hogy megelőlegezte az akkoriban még marginális heliocentrikus világképet, s hipotézisei között megemlítette a világegyetemek végtelenségét is.

A 16. században (*cinquecento*), Arisztotelész tekintélyének megrendülésével, a természetről való spekuláció legkülönbözőbb típusai virágoztak fel. Így például a mikrokozmosz és a makrokozmosz azonosságának elmélete, melynek spekulatív megfogalmazásával már Cusanusnál is találkoztunk. Ott, Cusanusnál, mint majd sokkal később Hegelnél, Isten válik természetté. Most azonban még a hívők számára is a természet önmagáért, s nem teremtményként vált a vizsgálódás céljává.

A természet vizsgálata, a mágia, az okkult „tudományok", a „kabbala bölcsessége" egészen Galileiig elválaszthatatlanok egymástól. Többek között ezért tekinthetjük csak Galileit (még a heliocentrikus világkép ősapjait, Kopernikuszt és Keplert sem) a modern természettudományok, azaz „a" természettudomány ősapjának.

Az okkult „tudományok" a természet „csodáit" fürkészik Isten csodái helyett, vagy mint Isten megnyilvánulását a természet csodáinak közvetítésével. A „csoda" elő is állítható, méghozzá az okkult tudományok ismeretével és segítségével. Tehát a mágia feladata a természet emberi céloknak megfelelő átalakítása, a természet akaratlagos befolyásolása. A középkori mágusok egyik kedvenc foglalatossága, az aranycsinálás, nem ment ki a divatból, de másfajta „anyagra" támaszkodott, pl. az anyag másfajta „összetételének" elméletére, amelyben pl. a higany és a kén nagy

szerepet játszott, mint Paracelsus esetében. Paracelsus különben is igen jó példája a tudomány és a mágia összefonódásának. Orvos volt, természettudós, többek között Erasmust is gyógyította, ugyanakkor „titkok tudója", hírneves jós, mágus is.

Leonardo da Vinci gondolkodásában a „természet" más szerepet játszott. Mindenekelőtt „könyvnek" tekintette (a „természet könyve"), amelyet meg kell tanulnunk olvasni, azaz megérteni. A művészetnek e természet „tükrének" kell lennie. A legtökéletesebb tükör a festészet, ezért jár a festészetnek első hely minden egyéb mesterség/művészet között, a költészetet is beleértve. Az új kitalálásának is a természet helyes „olvasatán" kell alapulnia. Tudjuk, hány mechanikai kísérletet hajtott végre Leonardo, beleértve a repülőgép ősének megalkotását. Talán láttátok is a kiállítást a nagy „reneszánsz embernek" erről a tevékenységéről. A „természet titkai kibetűzésének" s találmányokra való felhasználásának semmi köze sem volt a mágiához, mivel Leonardo szerint a természet titkai a természet könyvének okos, helyes olvasatával kifürkészhetők. Mint írja: „A természet nem változtatja meg az általa teremtett dolgok [*sic!*] szokásos fajtáit, ellenben időről időre megváltoznak azok a dolgok, melyeket az ember, a természet legnagyobb szerszáma alkot." (Az én fordításom németből.) Azért tartottam a passzust idézésre méltónak, holott magyar nyelven nem leltem rá, mert egy fontos gondolatot fogalmaz meg. Ugyanis azt, hogy az ember a természet szerszáma (azaz nem az isteni Gondviselésé), továbbá, hogy a természet legkiválóbb szerszáma, azaz egy olyan természeti szerszám, mely képes a természetben újat alkotni, s itt az „új"-on van a hangsúly.

Leonardo számára a festőben lakik az istenség, amelynek hatására a festő elméje megváltozik, hasonlatossá válunk az isteni elméhez (eddig a Platón-féle „mánia", Ficino után szabadon, ahogy Michelangelónál is). De gondolatmenetét Leonardo úgy folytatja, hogy ezen isteni szikra hatására a festő szabad hatalommal csapong, s különféle fajú élőlényeket teremt. Itt tehát megint csak a festészetre történik utalás, a művészetek közötti első helyezettre. Amikor Leonardo filozófiai írásaiban a heliocentrikus világképről beszél, napimádóvá válik, azaz a napot magasztalja, költőként – a legnagyobbat, a legfényesebbet. Nem lehet igazán megkülönböztetni – nemcsak Leonardo napimádata, hanem más reneszánsz

természetfilozófusok számos természetre vonatkozó kijelentése nyomán sem –, hogy tárgyukat, a természetet, a tudományos megismerés, a művészet forrásának vagy a rajongásuk tárgyának tekintik-e? Úgy hiszem, hogy nemigen látták e három attitűd különbségét.

Paracelsushoz hasonlóan Cardano is orvos volt, de ezenfelül matematikus is. Hogy érzékeltessem a kor „szellemét", Cardano is nagy szerepet szán Machiavelli után a sikerességnek és hasznosságnak, s hasonlóképpen beszél a tudás változásáról az „idők" elvárásának megfelelően. A vallás is változik, mint minden más, írja, de nem tudhatjuk, hogy mennyire, milyen irányban és hogyan. Ugyanakkor Cardanót jellemzi egyfajta szkeptikus vonás is, egy olyan vonás, mely nem általános ebben a korban, ahol még a természet is rajongás tárgya. Így például azt vallja, hogy a természet részleteit ugyan lassan-lassan, idővel, egymás után meg tudjuk ismerni, de az egész értelmére és mivoltára vonatkozóan nem tudunk választ kapni. Valamiféle racionális vallást, racionális kereszténységet tart védhetőnek, s nem is híve a heliocentrikus világképnek, azaz egy mai kifejezéssel: a tudomány vonatkozásában konzervatív.

Furcsa, de ennek a korában igen népszerű természetfilozófusnak talán az önéletrajza a legmaradandóbb. Saját életéről való beszámolója ugyanis valami teljesen új magatartást fejez ki, amelyhez hasonlóval ebben a korban majd csak Montaigne-nél találkozunk.

Cardano nem memoárt ír, nem korát óhajtja megismertetni, de nem ír saját magával, mint hőssel, egy kalandregényt sem, mint kortársa Cellini. Nem vall megvilágosodásáról sem, mint annak idején Ágoston, vagy két évszázaddal előtte Llull, de még arról sem, hogyan jutott szerencsefiaként tudományos munkásságának csúcsára. Csak úgy ír magáról, mint egy társadalmilag alulról származó tudós magánemberről, akit számtalan sorscsapás ért. Sokat dolgozott, ambícióinak egy részéért helytállt, másik részéért nem tudott helytállni, részint saját hibájából, részint a körülmények kényszere miatt. Olyat mond magáról, amit kevesen. Azt ugyanis, hogy annyit hozott ki magából, amit magából kihozni lehetett. Kritikus önmagával szemben anélkül, hogy önmarcangoló lenne. Nem tekinti magát bűnösnek, de bevallja, hogy egyben s másban hibázott. Részint, mert nem volt jobb esélye, részint, mert nem volt mersze. Szubjektív önéletrajz ez, nem abban az értelemben, mint Ágostoné. Cardano

nem vallomást tesz, hanem önvallomást. Nem Istenhez beszél, hanem önmagát méri fel önmaga számára.

Egy másik fantáziadús természetfilozófust, Campanellát, ma már nem annyira természetfilozófiai műveiből, mint utópiájából, *A Napváros*ból ismerjük. A napnak kevés köze van ehhez az utópiához, inkább Morushoz, akinek *Utópia* című művére, mint kútfejére s forrásmunkájára hivatkozik, s persze Platónhoz, akire hivatkoznia sem kell, mivel a kapcsolat magától értetődik.

Campanella, a kiugrott dominikánus szerzetes, ideális államában a vallásnak ugyanolyan szerep jut, mint Morusnál, s a magántulajdonnak ugyanúgy nem jut szerep, mint amannál. Megjegyezném még valamit, ami jellemző a korra. Campanella híve volt az okkult tudományoknak, de ugyanakkor a fiatal Galileinek is.

Megígértem, hogy nem terhelem a memóriátokat nevekkel, de sajnos egy nevet még meg kell említenem, s van is rá okom. Említettem, hogy számos reneszánsz gondolkodó felélesztette nemcsak a sztoicizmus, de az epikureizmus hagyományát is. Nos, ebben a Brunónál idősebb Telesio járt elől. Maga is írt egy költeményt, *De rerum natura* címen, a természet dolgairól, s ebben többek között népszerűsítette Lucretius hasonló című epikureus költeményét is. A természet megismerésének legfőbb, megkerülhetetlen forrásának a megfigyelést tekintette. Mint majd Francis Bacon, akiről szemeszterünk utolsó előadása fog szólni.

Most azonban még a 16. században vagyunk.

Giordano (eredetileg Filippo) Bruno a kor – szerintem – legjelentősebb természetfilozófusa, Nolában, Nápoly környékén született. 17 éves korában dominikánus szerzetes lesz Nápolyban, majd, amikor kiábrándul a Szentháromság tanából, kiugrik, bár nem hivatalosan, s a világ egyik városából a másikba vándorol. Királyok, hercegek adják kézről kézre, hol itt tanít, hol ott, hol teológiát, hol asztronómiát, hol filozófiát. Svájcban kálvinista lesz, s emiatt majd egy lutheránus német városban eretneknek nyilvánítják. Viszontagságai ellenére eddig mindenütt szívesen, mi több, tárt karokkal fogadják. Miért? Mert két „titkos" tudás birtokában volt, s ezekre, állította, a közönséget megtanítani is tudja. Az egyik a mnemotechnika, az emlékezés és emlékeztetés művészete, a másik

Ramon Llull „művészete", a világnak szimbólumokkal történő teljes leírása.

Az emlékezés technikája régi művészet s bizonyos fokig egészen a mi korunkig fontos képességre tanít. A memorizálás megtanulásának különbözőbb technikái közül a legelterjedtebb a megjegyzendő szöveg térbeli elhelyezése volt. Mondjuk, elképzelek, elgondolok, egy kastélyt, s a megjegyzendő szöveget ennek a kastélynak különböző részeihez (erkélyhez, kéményhez, ablakhoz, ajtóhoz, lépcsőhöz stb.) rendelem. Valahányszor felidézem a kastély képét, emlékezni fogok a szövegre. A mindennapi életben, kicsiben, mi is gyakran ezt tesszük. Egy helyről jut pl. eszünkbe az a verssor, amit azon a helyen hallottunk. Ha felidézzük a helyet, „visszajön" a verssor. A memorizálásnak nemcsak a tanulásban vagy a színészi mesterség gyakorlásában volt ekkoriban, mint ma is, nagy jelentősége, hanem titkos üzenetek közvetítésének esetében is. Amit a küldönc megjegyez, azt nem tudják tőle, ahogy egy levelet, elvenni. Igaz, tanulékonyak lévén, erre használták, többek között, a kínvallatást.

Bruno azonban nem érte be ezzel a hírnévvel. Kopernikusz híve lett, Arisztotelész nyílt kritikusa és helyenként ellenfele. Szenvedélyes és harcos természete nagyszabású filozófiai művek megalkotására ösztönözte. Két esztendő alatt (1584/5) Londonban, Erzsébet királynő uralkodása idején, ahol nem kellett inkvizíciótól tartania, írta meg olasz nyelven öt leghíresebb dialógusát, amelyek közül az elméletileg legfontosabb kettőt be is fogom rövidesen mutatni. 1592-ben egy gróf meghívására annak itáliai kastélyába költözik, de a kastély ura, azzal vádolva őt, hogy nem árulta el neki legnagyobb titkát, nem engedi Frankfurtba utazni, helyette börtönbe zárja és feljelenti, mint eretneket, az inkvizíciónál. Az inkvizíció erre elfogja, Rómába viteti, megvádolja eretnekséggel, bűnösnek találja, s 1600-ban máglyahalálra ítéli. Így lett Bruno a filozófia, a tudás, a szabad szellem egyik legismertebb mártírja, s egyben az emberi gazság áldozata. (Galilei különben hasonló életveszélyes hibát vétett, amikor Velencéből Rómába költözött.)

Bruno első londoni dialógusát, *A hamvazószerdai lakomát* (*La cena de le ceneri*), nem fogom bemutatni. A dialógus központjában a heliocentrikus világkép védelme áll. A lakomán Kopernikuszt ünneplik. Bruno itt nemcsak a természet iránti szenvedélyes szeretetének ad hangot, hanem a skolasztika és annak képviselői iránt érzett szenvedélyes meg-

vetésének is. Így a dialógus szatírává változik, az „iskola" kinevettetésének művévé.

Jó a szatíra, s bár Bruno nem egyszer övön alul üt, ez egy jó és jól nevettető szatíra esetében könnyen megbocsátható. Mi a szatírát kevésbé tudjuk élvezni, s így a kopernikuszi világkép védőinek az „iskolásokat" harapó gúnyán gyakorta nem is tudunk nevetni. Egy szatíra akkor érthető jól, ha ismerjük a szereplők kilétét, ahogy akkoriban, Londonban, ahol s amikor a szatíra íródott, de másutt is, annak idején biztosan ismerték őket. Így ezt a témát elhagyom s rögtön a második londoni, *Az okról, az elvről és az egyről (De la causa, principio, et uno)* című metafizikát elemző, dialógusával kezdem.

Azaz kezdeném. Mert az öt dialógusból álló mű első dialógusának több mint a fele *A hamvazószerdai lakoma* mint szatirikus műfaj védelméről szól. Az első dialógus három résztvevője: Elitropio, Filoteo, Armesso. Filoteo, aki ezen vagy Teofilo néven, az összes többi dialógusban is szerepel, Bruno gondolatait fejti ki. (A név, Teofilo, illetve Filoteo, „Istenszeretőt" jelent.) Az előbb említett többiek nem kerülnek a későbbiekben elő, más figurák fogják helyettesíteni őket. Bruno itt néha hivatkozik is önmagára mint „a nolai"-ra". Állítólag az első dialógus első részét (korábbi szatírája védelmét) Bruno később toldotta be, hogy az ellene indított támadásokat kivédje. Már a kezdet kezdetén halljuk Elitropio (egy hódoló) szájából, hogy az „iskola" filozófusai nem tudják elviselni Filoteo új napjának fényes új gondolatait.

Az „új" szó a fontos. Mindeddig a régi állt nagy becsben, de most a régi egyenlő lett az „elavulttal", valamivel, ami mellet eljárt az idő. A skolasztikusoknak (papoknak, egyetemi tanároknak), így szól a szöveg, hiányzik a felfogóképességük az új számára. Már azt sem értik meg, ha valaki köznyelven beszél. Majdnem mindenki, akit filozófusnak neveznek semmirekellő, doktorkalap alatt dicsekvő szamár.

Armesso (a provokáló) nehezményezi, hogy míg Filoteót magánúton támadták meg, ő a nyilvánosság előtt felelt nekik, gúnyolta ki támadóit. Mire Filoteo megint csak egy nagyon új gondolat bevetésével védi magát: az, ami igaz és helyes, a nyilvánosságra tartozik. Különben is, a szatíra nem bosszú, a gúny a javítást szolgálja. De, veti ellen megint a provokátor: „Te itt idegen vagy." Mire Filoteo úgy válaszol, hogy „a filozófusnak minden ország a hazája". „De", folytatja a provokátor, „téged sem orvosnak,

sem filozófusnak nem tartanak." „Pont ezért", válaszolja Filoteo, „éppen ezért nem hagyom abba a filozófiát. A filozófia az én édesanyám, ezért védem meg sértett méltóságát. A pedánsok, a tanárok, ezek a szószátyárok züllesztették a filozófiát olyan mélyre, hogy a nép szájában a filozófus név azonos lett a csalóval, a sarlatánnal. A filozófusok tanári kalappal a fejükön, na meg bíborban, szamarakként és kecskékként legelnek. A doktorkalapot amúgy is ingyen kapják." „De", mondja a provokátor, „mégsem kellett volna a mi egyetemünket [Oxford] legyaláznod." Filoteo azzal mentegetődzik, hogy Oxford csak egy példa volt, s az, amit mondott, minden egyetemre vonatkozik, kevés kivétellel. „A régiek" – teszi hozzá – „nem vesztegették minden képességüket retorikára és grammatikára, hanem spekuláltak, mivel a szellem képzése volt a hivatásuk." „Azért megvetned nem kellene a maiakat sem", mondja Armesso. Ebben Filoteo enged: „valóban nem, de ha választanom kell az üres retorika és a szellem képzése között, kérdés nélkül az utóbbit választanám".

„Ahol doktorok és papok vannak, mindig kétféle van belőlük" – mondja végül. „Vannak közöttük magas szellemek, akik alacsony sorból származtak, s vannak bíborba öltözött szamarak, akik előkelőnek születve barmokhoz, vakondokhoz lesznek hasonlóvá." (A Platónra való utalás, illetve a vele való vita, azt hiszem, világos a számotokra.). Bár a skolasztikusok a kinevetés választott tárgyai, nemcsak róluk szól a szatíra. De, rajtuk keresztül, Bruno mindenkit gúnyol, aki nem saját fejével gondolkozik. (Nektek erről mi a véleményetek?)

Mint mondtam, ezután következik a „voltaképpeni" dialógus, a második dialógus bevezetése. Filoteo kezében tart egy könyvet. „Miféle könyv van nálad?" – kérdezi Armesso. „Egy érdemes emberek társaságában elhangzott dialógus szövege."

S, íme, jön a második dialógus, beszélgetés Aurelio (a nolai barátja), Teofilo (a nolai), Gervasio (a kíváncsi) és Polihimnio (a tanult egyetemi tanár-szamár) között.

A mű címnek megfelelően először az Ok és az Elv (*principium*) kérdése kerül terítékre. Teofilo elmondja, hogy mindennek, ami maga sem nem Ok, sem nem Elv, van oka és elve. Azonnal belátjuk, teszi hozzá, hogy meg kell különböztetnünk a közvetlen okot, illetve elvet az első (végső) Októl és Elvtől. Könnyű a közvetlen okot és elvet fellelni, de nem a Végsőt,

mivel annak csupán a nyomával találkozunk. (Figyeljetek fel a „nyom" szóra, amellyel még sokszor fogtok találkozni.) Először feltételezzük, hogy a világegyetem megismerése nem az Első Elv szubsztanciájának és lényegének ismeretén, hanem az akcidenciák akcidenciáinak az ismeretén alapul. Mivel az isteni Szubsztancia végtelen, így távoli hatásaiból kiindulva (akcidenciák akcidenciái), amelyek megismerőképességünk által elérhetők, a legtávolabbiról közvetlenül semmit sem tudhatunk, csak „nyomait" ismerhetjük fel. Eddig az egyik hipotézis.

Most kérdezi csak meg követője Teofilót, hogy mit is ért azon, hogy ok s azon, hogy elv?

Amikor Istenről azt mondjuk, hogy az első Ok és az első Elv, akkor Ok és Elv azonosak egymással – válaszolja. Ha azonban a természet elvéről vagy okáról érdeklődünk, akkor különböző dolgokra utalunk különböző vonatkozásban. A természetben ugyanis nem minden dolog, amely „előbbi" vagy „korábbi" oka annak, ami későbbi vagy kevésbé érdemes. Tehát nem minden elv ok. Így például a pont a vonal elve, de nem oka. A pillanat a cselevés elve, de nem az oka. Hatóoknak azt tekinthetjük, ami „kívül van" a dolgon, s a dolog megváltoztatásához vezet.

Az általános fizikai (természeti) Első hatóoka az egyetemes intellektus, amely világlélekként ugyanakkor a természet formai oka is, míg a kettő együtt a cél-ok. (Emlékeztek még a múlt szemeszterre? Arra, hogy Arisztotelész négyféle okot tételezett fel: hatóok, cél-ok, anyagi ok és formai ok.) Bruno itt arról próbál meggyőzni, hogy az egyetemes intellektus nem külső, de belső hatóok.

Kövessük a gondolatmenetet: az intellektus a világlélek belső, valóságos eredeti lehetősége. Úgy vesz részt a természet dolgainak előállításában, mint a mi intellektusunk gondolataink előállításában. (Megint a múlt szemeszterre utalok: Plótinoszra, akit Bruno meg is említ.)

Brunónál azonban az intellektus nem az Isten, nem az Egy emanációja, hanem a természet belső tevékenysége. Az Intellektus tehát belső ok, nem külső, nem mint anyagon kívüli hat az anyagra. Ugyanakkor mégis külső, mert olyan hatóok, melyen keresztül a hatóok hat. Az elv ezzel szemben az, amit a hatóok az anyagból, mint formát, kihoz. A cél-ok pedig a világegyetem tökéletessége, ami abban áll, hogy az anyagban minden lehetséges forma aktuálisan (valóságosan) létezzen.

Most jön a költészet. Ez a cél olyan egyetemes örvendezést és vidámságot vált ki az Intellektusban, hogy az sosem fárad el mindig újabb és újabb formák létrehozásában az anyagból. (S ahol költészet van, ott metaforák is vannak.) A lélek a testben (s a világlélek az anyagban) olyan, mint egy hajó kormányosa, ez a formaelv.

Tehát minden természeti dolog lélek? Azaz, minden dolog lelkes? A „részek" is lelkesek, nemcsak az egész? Minden dolog, minden egyes dolog, is lelkes? Mondjuk, a cipőm is? – kérdezik Teofilót.

„Igen, igen. Először azért, mert a cipőd egy állat bőre volt s az állat eleven volt." De ez csak másodlagos érv. Elsődleges érv az, hogy a lelkes dolog nem azonos az élő dologgal. Az élet a „lelkes" egyik formája, de a „lelkes" ennél bővebb kategória. Ha a természet a maga egészében lelkes, akkor minden dolog lelkes. (Mindez nektek talán abszurdnak tűnik. De nemcsak, hogy Leibniz a 17. században is ezt mondta, hanem Walter Benjamin, továbbá Hans Jonas a huszadikban is valami hasonlót.) Az életerő (az én kifejezésem) azonban minden lelkes dologban működik, jelen van, mindent áthat s mivel minden dolog lelkes, az anyag egészét mozgatja. Bruno Vergiliust idézi meg tanúképen.

Összefoglalva az eddig elmondottakat: mivel a Szellem, a Lélek és az Élet minden dologban jelenlevők s bizonyos mértékben az egész anyagot betöltik, ők minden dolog valós és igaz formái. (Mai szóhasználattal magyarázatképpen: az anyagban benne lakik az energia, amely végtelen számú formában testesíti meg az anyagot.) A forma éppen úgy nem állandó, mint az anyag. A formák változnak, de a Forma és az Anyag elpusztíthatatlan s változatlan. Amikor egyedi dolgokat hoznak létre, akkor öszszezsugorodnak, Az Intellektus pedig betölti az egészet.

A harmadik dialógus szereplői ugyanazok. A téma is marad, s ezért főleg az eddig nem tárgyalt gondolatokról fogok nektek beszámolni.

Polihimnio (a pedáns tanár) ebben a dialógusban állandóan idézetekkel áll elő, lehetőleg latinul. Teofilo, aki hivatkozik Ramusra, Paracelsusra és Epikuroszra is, a beszélgetést sakkjátszmához hasonlítja, s így joggal várjuk tőle a sakk-mattot.

Az első kérdés az anyagra vonatkozik. A természetben az anyag hasonló szerepet játszik, mint a művészetben. Pl. a fából készülő dolgok mind különbözőek, de mind fából készülnek. (Eddig hagyományos hülomor-

fizmus.) Mindkettőben (anyag és formák), folytatja Bruno, a világlélek testesül meg. (Ez itt az újdonság.) Az anyag és a szubsztanciális formák, beleértve az arisztotelészi egyedi szubsztanciákat is, mint pl. „szókratészség" (Bruno példája), nem pusztulhatnak el, csak átalakulnak, mivel a világlélek örök, változatlan, halhatatlan.

A világlelket, azaz formaelvet Teofilo ebben a dialógusban a Szellemmel azonosítja. A Természet organizmusában, mondja, három tényezőt különböztethetünk meg: először a dolgokban tevékenykedő univerzális Intellektust, másodszor ez eleven Lelket és harmadszor a szubsztrátumot (anyagot).

Itt egy kicsit zavarba jönnek a beszélgetőpartnerek, ahogy mi is zavarba jövünk. Miről is van itt szó? Az intellektus azonos-e a világlélekkel vagy sem? A szubsztrátum vagy pedig a világlélek ölt különböző formákat? Mi az, ami nem pusztul el s mi az, ami elpusztul és keletkezik? Erre majd a szerző visszatér, s vele együtt mi is. Az adut, a könyv végére, az ötödik dialógusra tartogatja.

Melléktéma következik. Melyik a legjobb (és legkellemesebb) filozófia? Amelyik az emberi szellem tökéletesedését szolgálja, amelyik leginkább megfelel a természet igazságának, amelyik törvényeket alkot, megvilágítja az erkölcsöket, gyógyít, arra tanít, hogy egy boldogabb és magasabb rendű életet éljünk. Amelyik magasabbról szélesebb áttekintést nyújt és világosabban fejezi ki magát. Végül is nem csak egyetlen efféle filozófia létezik. (Arisztotelész, persze, nem tartozik közéjük.) Minden alap jó, ha megtartja az épületet s minden mag jó, ha a belőle kinövő gyümölcse élvezetes. (Azaz nemcsak egyetlen igaz filozófia létezhet.)

Egyetlen filozófus vagy teológus sem habozna az alkotás képességét az első természetfeletti elvnek tekinteni – folytatja. Ugyanis az abszolút lehetőség, amely által a valóságos dolgok azok lehetnek, amik, sem korábbiak, sem nem későbbiek a valóságnál. A Lét lehetősége egyidejű a Valósággal. Ha a létrehozás, az alkotás, a nemzés képessége mindig létezett, akkor a létrehozottnak, az alkotottnak, a nemzettnek is mindig léteznie kellett (ezt később úgy fejezték ki, hogy *„natura naturans"* és *„natura naturata"*, azaz a teremtő és a teremtett természet egyidejűek, azaz nincsenek időben.)

Alkalmazzuk csak ezt az elvet, mondja. Az ember az, ami lenni lehet, de nem minden, ami lenni lehet, ahogy a kő is az, ami lenni lehet, de nem minden, ami lenni lehet. Ami minden, ami lenni lehet, nem más,

mint az Egy, mely Létében minden Létet tartalmaz. Tehát a Világegyetem, az Egy képmása, szintúgy minden, mint ami lenni lehet. De mégsem lehet mindig, ami lenni lehet, mert egyes különbségekben, formákban van jelen. Azaz időben, különbségekben bontakozik ki benne mindaz, amivé lehet, s így az első Valóságnak pusztán az árnyéka. Azaz, az a képesség és az a valóság, melyek az első Elvben magánvalók, egységesek és egyek, a különböző dolgokban magukért valóként jelennek meg. (Cusanus kifejezéseit használja, mint: *implicatio*, *explicatio*.) Az allegória referense lényegében mindkét filozófusnál ugyanaz: azaz minden benne van az őselvben lehetősége szerint, s a formák végtelen sokféleségében bontakozik ki. Az Elv nem a legnagyobb, mert egyúttal a legkisebb is, felette áll minden összehasonlításnak, mivel mindaz, ami lenni lehet. Minden képesség képessége, minden lehetőség lehetősége, valóságfája minden valóságnak, élete minden életnek, lelke minden léleknek, léte minden létnek. Hogy pontot tehessen a maximumok után, Bruno végül Mózest idézi: „az, aki van, küldött engem", „az, aki van, beszélt hozzám". Ő az Első és a Végső (*Exodus* 3,14.).

Az abszolút Valóságot, amely egyúttal az abszolút Képesség, Potencia, az ész csak a tagadás közvetítésével ismerheti. Mivel maga az ész (a tudás) sosem lehet olyan nagy (maximum), mint az abszolút valóság, mivel mindig lehet belőle több (tudhatunk többet). Magyarul: a természetről mindig többet és többet tudhatunk, de meg nem ismerhetjük, azt azonban tudhatjuk, hogy „mi nem". Így Bruno a negatív attribúció általatok már jól ismert elvét nem Istenre, hanem a Természetre vonatkoztatja. Nos, ha úgy tetszik nektek, folytatja Bruno, hogy ezt a maximumot az anyag lényegével azonosítsátok, ezt is megtehetitek, hiszen ezzel nem degradáljátok az istenséget.

Azt a filozófia történetében olyan sokat vitatott kérdést, hogy Bruno materialista-e vagy panteista, elkerülöm, mivel ez értelmezés kérdése, de ahhoz, hogy *„monista"*, nem férhet kétség, mint ez rövidesen még világosabban ki fog derülni.

A jó tanítvány a harmadik dialógust kérdezve foglalja össze: „Ti akkor azt valljátok, hogy ha a Természet lépcsőfokain lefelé haladunk, akkor kétféle szubsztanciához jutunk el, egy szellemihez és egy testihez, azok pedig végső soron egyetlen Létre, gyökérre utalnak vissza?" A válasz a negyedik

és az ötödik dialógusban keresendő. (Tévedések elkerülése végett a „test" nem azonos Brunónál az anyaggal, mivel minden test egy forma.)

A negyedik dialógus azzal indít, hogy Polihimnio (a tanult szamár) az anyagot szidja s a nőkhöz hasonlítja. Beszélgetőpartnerei megvédik mindkettőt. Nem szabad félreérteni az „anyag" fogalmát, minthogy az a létezővel azonos, s így nem okvetlenül jellemzi a térbeliség, a kiterjedés, minthogy mind a testi, mind a testetlen létezőknek egyaránt tartalma és forrása az életerő, az energia (az utóbbi kifejezés az én értelmezésem). Az anyag nem különbözik a formától, holott nem forma, minden érzékileg tapasztalhatót magában foglal, holott érzékileg nem tapasztalható. A valóság tehát csak akkor lehet minden, ami lehetséges, ha ezek közül egyik sem. Végtelen sok világegyetemet és dolgot foglal lehetőségként magában.

Az ötödik dialógus kezdetén Teofilo, azaz Bruno, már megelőlegezi a dialógusok végeredményét.

A Világegyetem tehát Egy, végtelen és mozdulatlan. Egy, mint abszolút lehetőség (*possibilia*) és mint Forma. Lélek. Egy az Anyag vagy a Test. Egy az Ős-Ok s Egy a Lényeg. Egy a Maximum és az Optimum (legnagyobb és legjobb). Egy a Megismerhetetlen, Határtalan, Korlátlan, Mozdulatlan.

Biztos emlékeztek még arra, amit Anzelm ontológiai istenbizonyítékáról mondtam. Arra ugyanis, hogy Anzelm bizonyítása helytálló, csakhogy a végkövetkeztetése nem okvetlenül az, hogy Isten létét bizonyította be, mert az a Világegyetem léte is lehetne. Nos, Bruno esetére ugyanez vonatkozik, bár megfordítva. Mindaz, amit elmond a Világegyetemről, Istenre is vonatkoztatható lenne, mit több, Eckhart és Cusanus így is értelmezték. Bruno ugyanazokhoz a geometriai analógiákhoz is folyamodik, mint amelyeket Eckhart vagy Cusanus Istenre vonatkoztattak. Mint például, hogy a Világegyetem olyan gömb, amelyben hossz, szélesség és mélység (kiterjedés) azonosak egymással, hogy benne nincs különbség pont, vonal, lap és test, továbbá kerület és középpont között, mivel mindenütt középpontja van, s kerülete sehol. A filozófusok mellett Bruno „beveti" Salamon bölcsességét is, mely szerint „nincs új a nap alatt, mert ami van, s ami lesz, az már létezett". Minden, ami létezik a Létező, illetve a Lét meghatározása, megtestesülése, megjelenése. Az (a Létező, illetve a Lét) pedig nem más, mint az Egy, a Végtelen és a Mozdulatlan, a Szubsztrátum, az Anyag, az Élet, az Igaz és a Jó.

Különben az Ész is igazolja, hogy a dolgok lényege, amelyet közvetlen Igazságként, vagy analógiákon keresztül próbál megismerni, Egységében van (található).

Majd Bruno is, Cusanushoz hasonlóan, az ellentétek egységét hangoztatja, bár ezt a gondolatot nem vezeti le, s másra is alkalmazza. Az elmúlás nem más, mint keletkezés és a keletkezés elmúlás, a szeretet a gyűlölet egyik formája, ahogy a gyűlölet a szeretető. Szubsztanciájuk és eredetük vonatkozásában tehát szeretet és gyűlölet, barátság és ellenségeskedés egy és ugyanaz.

Brunónak, mint már a kezdetben említettem, empatikus viszonya van a természethez, szereti, imádja, rajong érte. Az elemzett dialógus befejező része inkább költemény, mint filozófiai értelmezés. Bruno misztikus költő is volt. A Természet volt az ő istene.

Mint megígértem, még egy Bruno-dialógust fogok nektek, ha csak röviden is, bemutatni, méghozzá *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról* címűt. Ha van időtök rá, olvassátok el legalább a dialógus bevezetését, amely az öt párbeszéd tartalmát is összefoglalja. Igaz, az összefoglalás maga nehezebben érthető, mint maguk a dialógusok, de az azt megelőző bevezetés fontos olvasmány Bruno személyiségének megértése szempontjából.

A 18. századi felvilágosítóknak tulajdonított pátosz, ami nem igazán jellemző a reneszánsz elit gondolkodására (kivéve Pico della Mirandolát), Brunónál egyszerűen berobban az akkor még csak lehetőségében létező nyilvánosság terébe. Az emberi értelem béklyókba van kötve, az emberek sötétségben élnek, elzárva a tudás fényétől, írja. Falak veszik őket körül, babonákkal etetik őket, a haláltól rettegnek, szerencsétlenek. Magát tartja arra hivatottnak, hogy fényt gyújtson ebben a sötétségben, mert meg van győződve arról, hogy nem téved. Kínozza magát, szembenéz az irigységgel, a tömeg értetlenségével, megtagadja magától az élet számos gyönyörét, csak hogy igaz tudással ajándékozza meg azokat, akik ennek híján tengődnek, de igaz tudásra éhesek. Nos, ti ezt egy kissé hivalkodónak ítélhetitek, de nem szabad elfeledkeznetek arról, hogy Bruno a máglyán végezte azért, amit mondott, hogy nem tagadta meg eszméit, helyt állt értük.

Ez a könyv (*A végtelenről, a világegyetemről és a világokról*) is öt dialógust tartalmaz, más szereplőkkel. Az első négy dialógusban Bruno gondolatait elsősorban egy Filoteo nevű férfi képviseli, míg az ötödikben fellép egy

új szereplő is, akit Albertinónak keresztel. Ebben a könyvben Bruno Cusanuson kívül elsősorban Epikuroszra (Lucretiusra) és Démokritoszra hivatkozik, s mindezektől a szerzőktől idéz is. Sok mindent, amit Arisztotelész a *Fizikában* ír, némelykor, minden vita ellenére, egyetértéssel is emleget. A régiek még mindig nagy becsben állnak, az „új" önmagában ekkor még mindig nem tekintély.

Az első dialógus két kérdéssel indít: hogyan lehet az univerzum végtelen, illetve hogyan is lehetne az univerzum véges? A kétkedő arról beszél, hogy elméje a világegyetem végtelenségét nem tudja megragadni. Valóban igaz, a képzelet nem tud végtelent elképzelni, végeset azonban igen. A végtelen csak elgondolható, de el nem képzelhető.

A probléma régi, de nem a térbeliség, hanem az időbeliség vonatkozásában az. Örök-e a világegyetem? Vagy Isten teremtette? – kérdezik a középkori gondolkodók. Hogy a kérdés logikailag nem dönthető el (mert mindkét tétel bizonyítható), abban Maimonidésztől Kantig a legtöbb filozófus egyetértett. Nos, a világegyetem végtelenségének állítására a teremtés nem meggyőző válasz, hiszen ilyenkor a Világegyetem végtelenségének helyére Isten végtelensége lép, s azt sem kehet elképzelni, legfeljebb csak elgondolni.

Kezdjük elölről. Ti azt mondjátok, felettünk van az égbolt. Nocsak, mi is az? A mennybolt van. Hol van? Miben van? Minden térben létezik. Miben (milyen térben) van akkor a mennybolt? Jó, tegyük fel, hogy a mennybolt egyfajta térben van. Rendben, de milyen térben? Hol van maga ez a tér? Van-e valami a mi világunk terén kívül? Semmi. Mi az, hogy semmi?

Egyszerűbb, ha feltételezzük, hogy számtalan világ létezik a világegyetemben, s a mi világunk egy ezek között a világok között. Ezt minden esetre könnyebb ellentmondás nélkül elgondolni, mint a semmit.

Filozófusunk itt vissza is tér a régi kérdéshez, a világegyetem időbeli okának kérdéséhez. Valóban van ilyen Ős-Ok, de, mint tudjuk, magában a világegyetemben, s nem rajta kívül van. Ez az Ős-Ok, teszi most hozzá, minden egyes világ oka, ez hozza létre a véges világokat (a mienket is) a végtelen világegyetemben. Az isteni teremtőképesség maga az optimális és a maximális mozgató erő, azaz a Világlélek (nem azonos az istennek tulajdonított szabad akarattal).

A második beszélgetést, mivel központi témája az Arisztotelésszel folytatott vita, mellőzőm.

A harmadik dialógus asztronómiai igénnyel lép fel s a világűr értelmezésével indít. A világűr a végtelen tér, az egyetemes éter-tér, amelyben megszámlálhatatlan csillag, világtest, nap és a föld mozog. A felmérhetetlen és végtelen világegyetem ezekből a terekből és testekből van összetéve (azaz összetett), a Világegyetem maga azonban egyszerű, azaz felbonthatatlan és felbomolhatatlan. Mihelyt azt a testet, amelyben élünk, amely a nap és önmaga tengelye körül forog, jobban megismerjük, jobban bele fogunk látni a természet rejtélyeibe s az igazság megismerésének útjára fogunk lépni.

Ez a bizakodás indította be, többek között, az ontológiai-technikai forradalmat, amely azóta is mindig előbbre hajszolja a kutató emberi elmét.

Bruno mindenesetre ebben az irányban tesz néhány lépést a bolygók elemzésével, egyes csillagoknak napokkal való azonosításával. Számtalan nap létezik a világegyetemben. Már ő is megkérdezi, mint azóta mindmáig sokan, hogy ezeken, avagy a többi bolygón is, van-e élet, s erre egy bizakodó igennel válaszol, bár, teszi hozzá, minden valószínűség szerint az azokon élő lények, emberek szervezete meg fog felelni a sajátos követelményeknek.

A negyedik dialógusban folytatódik az asztronómiai témájú beszélgetés a világegyetem feltételezett szerkezetről. Minden világ a világok sokaságában körmozgást végez. „Világról" beszélünk, mondja Bruno, de hát mit értünk azon a szón, hogy világ? (Kérdezem tőletek: amikor ti azt mondjátok: „világ", mi értetek ezen a szón?) A szó használata, azaz jelentése, mondja Bruno, nem egyértelmű. Jó, most már nem állítjuk, hogy földünk a világ közepe. Azt is elmondhatjuk, hogy nem minden dolognak van középpontja s azt is, hogy minden égitest a középpont körül forog, ahogy minden test, a mi testünket is beleértve, forog. De akárhogyan is olvassuk ezt a negyedik dialógust, arra kérdésre, hogyan értsem azt, hogy „világ", mégsem kaptunk megnyugtató választ.

Várják Albertinót. Szemben Godot-val, Albertino valóban megjön és oroszlánrészt vállal az ötödik dialógusban.

Az ötödik (utolsó) dialógusban hirtelen, bár nem váratlanul, egy új fogalom jelenik meg a „*fede universale*": az egyetemes, univerzális hit. Vannak, akik megkülönböztetik a hitvilágokban az „egyetemeset" attól, amit

hagyomány vagy a hatalom hirdet, s amit azok fogadnak el, akikből hiányzik az értelmezés képessége Az értelem szemével felfedezett igazság ugyanis egy és ugyanaz. Ez az a bizonyos „fede universale".

Vissza a dialógushoz.

A nemrég érkezett Albertino doktor azzal a meglepő gondolattal lép fel, hogy nem lehetséges Arisztotelésznek érvényes érvekkel ellentmondani. Provokálja vitapartnereit: na, kérem, próbáljátok csak nekem „eladni" a ti hősötöket (Filoteót, azaz Brunót) Arisztotelész ellenében!

Albertino fellépésére azért kerül sor, hogy Brunónak módja legyen az összefoglalásra. Most csokorba köti mindkét dialógusában kifejtett elméletét az elvről, az okról, az egyről, a végtelen világegyetemről s a végtelen világokról, a világlélekről, az intelligenciáról, a természet szépségéről és az életről.

Azaz belép Filoteo és kezébe veszi a dialógus elejtett szálát. Azt kell tehát bebizonyítania, hogy a világegyetem végtelen s hogy az végtelen számú világnak, kicsinek és nagynak ad teret. Végtelen sok mozgatóról, mivel végtelen sok lélekről beszélek – mondja. Minden mozgató egyúttal mozgatott, s mindegyikben egységben vannak az ellentétek.

A mennybolt olyan, amilyennek mi a mi világunkban látjuk: számtalan világító csillagtest. Mi magunkat a naphoz viszonyítjuk, a nap a mércénk, mindent a nappal mérünk. A többi világtesten élőknek más a napjuk, így másként is mérnek. Semmi sem létezik, ha nem egy bizonyos helyen létezik, testként vagy testetlenül, részként vagy egészként. A világegyetem a végtelen Egy. Értelmét használva mindenki eljuthat ehhez az igazsághoz. S akkor hihet is benne.

Bruno esetében a filozófiai fantázia sokban megelőzte a modern tudományt. Csakhogy a modern tudomány nem lelkekről, testetlen szellemekről fog beszélni. A modern filozófia számára nem lesz a természet anyaga maga a teremtő és teremtett lélek/élet, mint ahogy ezt Bruno elgondolta és megköltötte, hanem olyasmi, amilyennek Bruno nem akarta tudni: kiterjedés.

Galileit, a reneszánsz utolsó természetfilozófusát már inkább az első természettudósnak neveznénk. Vele indult el az radikális átalakulás, amit Hans Jonas ontológiai-technikai forradalomnak nevezett. Valamit befe-

jezett, valami mást elkezdett. Brunóhoz hasonlóan ő is írt egy reprezentatív dialógust, *Dialógus a két fő világrendszer, a ptolemaioszi és a kopernikuszi között* címen, három vitapartnerrel (Salviati, Sagredo, Simplicio), számos ábrával kísérve. A dialógusforma nemcsak a hagyománynak tett engedmény volt, hanem lehetőséget adott Galilei irodalmi tehetségének kifejezésére is. S védelmet is biztosított az inkvizícióval szemben, mivel nem a kopernikuszi rendszer nyílt védelmét szolgálta, hiszen az olvasóra bízta a kétséget kizáró következtetést. Mindkét vitatkozó fél érveit komolyan venni, persze, nem volt újdonság a filozófiában, mivel, mint láttátok, a nagy skolasztikusok is mind ezt tették – bár ők kihirdették a győztest.

Einstein Galileiről írt tanulmányában (a nevezett dialógus előszava, University of California Press, 1967) nem ért egyet azzal az elterjedt felfogással, hogy Galilei felfedezéseit (mint pl. gyorsulás, szabadesés) a megfigyelés előtérbe helyezésének köszönhette. Valóban, Galilei már a könyv bevezetésében is hangsúlyozza a megfigyelést, hozzátéve, hogy olyan megfigyelésekről beszél, amelyekre eddig nem volt példa. De mit jelent ez? – kérdezi Einstein. A megfigyeléseket mindig megelőzi valami: egy módszer, egy előfeltevés, egy koncepció, egy elmélet. Az empirikus és deduktív eljárás szembeállítása, így Einstein, hamis és félrevezető Galilei újításának értelmezésében is.

A megfigyelés, az empíria maga, teszem hozzá, nem volt újdonság. Arisztotelésznek a természetről, pl. az állatvilágról vagy az álomról írt könyvei is megfigyeléseken alapultak. Galilei egyszerűen elvetette a hagyományos, tekintélyen alapuló előfeltevéseket, s ezeket más előfeltevésekkel, más elméletekkel helyettesítette. S így mást is figyelt meg. Ehhez még hozzátenném, hogy szerintem az új tudomány megalapozásánál Galilei felhasználta a filozófia módszertanát. Már a múlt szemeszterben is tudtátok, hogy a filozófiában mindig megkülönböztetik az empirikus és a transzcendentális szférát. Nos, nézzük a szabad esés jelenségét. A pisai ferdetoronyból ledobott tárgyak esésének megfigyelése „empirikus". A véletlen jelenségek (akcidenciák) kiktatásával jutott el Galilei a „transzcendentális" szférához, azaz a lényeghez, a „törvényhez", a valódi igazsághoz.

Most már a következő szemeszter korába léptünk, ezért itt meg is kell állnom. Descartes egyik könyvének kiadását Galilei pere miatt vonta vissza. Erről majd a következő szemeszterben lesz szó.



TIZENHARMADIK ELŐADÁS

Búcsú Itáliától. Vasari. Búcsú a reneszánsz humanizmustól. Montaigne

KEDVES HALLGATÓIM!

Bár egy-egy kirándulást már tettünk Németalföldre és Angliába, a reneszánsz korát lényegében Itáliában töltöttük. Most azonban elérkezett a búcsú ideje. Még egy utolsó firenzei újdonságot (szerintem remekművet) fogok nektek a 16. századból bemutatni, de ettől kezdve elhagyjuk Itália területét s a jövő szemeszterben sem fogunk oda visszatérni. Utunk először francia földre vezet.

Utolsó itáliai hősünk Giorgio Vasari, a festő, az építész és az első esztéta.

Mint festő nem tartozott az „első osztályba", bár manapság, hogy a Santa Maria del Fiore firenzei katedrális kupolájának freskóit restaurálták, jobban értékelhetjük művészetét. Mint építész az Uffizi-palota építési munkálatainak vezetésével tűnt ki. De halhatatlanságát nem művészetének, hanem *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete* című könyvének köszönheti. Magyarul többször is megjelent, olvassátok.

Az előző szemeszterben volt módotok megismerni Diogenész Laertiosznak a neves filozófusok életéről és gondolatairól írott forrásmunkáját. Emlékeztek arra is, hogy számos filozófusnak még a nevéről is csak ebből a műből értesülünk. Diogenész Laertiosz könyve volt valószínűleg Vasari modellje. Ugyanakkor az egyetlen hasonlóság a két könyv között a „nagy emberek" életéről hagyományozott anekdoták elbeszélésének szokása. De Vasari ezt is másképpen teszi. Diogenész Laertiosz igyekszik olyan

anekdotákat elbeszélni, amelyek a bemutatott filozófusra mint filozófusra jellemzők, míg Vasari sokszor inkább azokat, melyek a művészekre mint emberekre s nem éppen mint művészekre. Például, hogy milyen fontos volt számukra hírnevet szerezni, hogyan versengtek egymással, mennyire voltak hiúk és esetleg közönségesek is. Ezt azonban nem Vasari gyengeségének, vagy akár hiúságának, tudom be, mint sokkal inkább annak a találó megfigyelésnek, hogy a művész mint ember, nem azonos a művésszel mint alkotóval, hogy a jelentős művész nem azonos azzal az „empirikus" lénnyel, aki történetesen valami jelentőset alkot. A nem hízelgő anekdoták elbeszélése nem akadályozza meg ugyanis Vasarit a művészek művészetének szakavatott értékelésében és bemutatásában.

Még egy megjegyzés elöljáróban. Híres filozófusokról írni vagy híres festőkről, szobrászokról s építészekről írni, bizony, nem ugyanaz. A filozófus minden addigi időkben az „áltagember" feletti bölcs hírében állt, ahogy az epikus és drámai költő is. A festők, szobrászok, építészek viszont egyszerű mesteremberek voltak, más társadalmi rendbe tartoztak. Sem a görögök, sem a rómaiak vagy a középkori gondolkodók nem ismerték a „művészet" fogalmát abban az értelemben, mint Vasari vagy, mint nem sokkal előtte, Leonardo da Vinci. Azzal, hogy megírta a festészet, a szobrászat és az építészet történetét a 13. századtól kezdve, Vasari felemelte a „képzőművészetet" (ahogy manapság nevezzük) a „művészet" (költészet) magaslatára. Nemcsak annyiban, hogy megemlékezik Giotto és Dante állítólagos barátságáról, hanem annyiban is, hogy a képzőművészeteket fejlődési sorrendbe állítja.

Az ő műve tehát az első művészettörténet. Történet annyiban, hogy a következő szereplő a korábbi szereplő vállán áll, s művészettörténet annyiban, hogy Vasari értékel: kit remek, kit közepes, kit újító s kit lényegében ismétlő művésznek tart, s a zsenit lelkesen üdvözli. Az értékelést nemcsak kijelenti, de elemzi is. Elemzi a színeket, a formákat, a művésznek a „természethez" való viszonyát s főleg az újításokat. Az általa kialakított „hierarchiát" manapság inkább elfogadjuk, mint azt a 18. században vagy a 19. század kezdetén tették. Szemben Goethével és kortársaival, akik a Raffaello előtti festészetet „primitívnek" tartották, mi, Vasari 1550-ben megjelent könyve szellemében, már a 13. századtól „jegyezzük" a nagy individuális, azaz személyes, „képzőművészeket". S aláírunk sok mindent,

amit annak idején Vasari könyve három szakaszában (Ducciótól saját koráig) magukról a művekről elmondott.

S ezzel végleg búcsút mondunk Itáliának s francia földre lépünk, egyelőre Bordeaux városában.

Montaigne (hiszen róla lesz most szó) esszéinek mindhárom kötetét magyarul is olvashatjátok, Csordás Gábor fordításában és gondozásában.

Michel Eyquem de Montaigne, Giordano Bruno kortársa, érdekes szülők gyermeke. Apja marranóktól származó katolikus, anyja református hitre tért zsidó, ő maga katolikus, annak is vallja magát, s mint látni fogjátok, katolikusnak is szkeptikus. Nem különösen rokonszenvezik a hugenottákkal, nem azért mert protestánsok, hanem azért, mert szerinte, fanatikusok. Nem kedveli azokat, akik „zálogba adják" lelkük szabadságát, méghozzá egy hosszabb időre. Rokonszenvezik ugyanakkor a Navarra-családdal, s különösen Henrikkel, aki akkor még protestáns, csak később fog katolizálni (gondolom, hallottátok már híres mondását, hogy „Párizs megér egy misét").

Montaigne nem lázadó természet. Írásaiban sokszorosan ítéli el a korát, amit – tekintetbe véve a francia földön akkoriban állandó vallásháborút – megértünk. Értelmetlennek tartja a vallási konfliktust, ami – származását s habitusát tekintetbe véve – nem csoda.

Annak ellenére, hogy apja nemessége (de Montaigne) igen friss, már fiatalkorában igényt tartanak szolgálatára. Tanácsos a király mellet, tisztségviselő szűkebb pátriájában, Bordeaux-ban. Majd hirtelen, harmincegynéhány évesen, valószínűleg költő barátja, La Boétie halála miatt, visszavonul birtokára, s attól kezdve csak ír és ír. Elmélkedéseket, amelyeket esszéknek (kísérleteknek) nevez. Már a harmadik kötet esszéinek megírásánál tart, amikor a király sürgetésére egy rövid időre még elvállalja Bordeaux város polgármesteri hivatalát. Ötvenkilenc évesen hal meg, ami akkoriban késő öregségnek számított. S ő így is éli meg.

Az utolsó reneszánsz humanistának neveztem Montaigne-t, s ezért magyarázattal tartozom nektek. A reneszánsz humanisták kivétel nélkül elutasították „a filozófiát", azaz a skolasztikus filozófiát s annak fő forrását, Arisztotelészt. Ezt, mint láttátok, a természetfilozófusok is megtették. Ugyanakkor a reneszánsz humanisták (Morus, Erasmus, Vives) elutasí-

tották a demonstrációt, a következetes érvelést is, ami a természetfilozófusokra éppen nem volt jellemző. A reneszánsz humanisták közös vonása és szokása az antik, elsősorban latin nyelvű költők, drámaírók, történészek állandó citálása. (Különben Montaigne latinsága olyan kitűnő volt, hogy saját beszámolója szerint jobban és könnyebben írt latinul, mint franciául; görögül azonban nem tudott.) A klasszikus szerzőkre való állandó hivatkozásban Montaigne a korábbi humanistákat is felülmúlta, se vége, se hossza az antik, elsősorban latin gondolkodókból vett idézeteinek, különös tekintettel Ciceróra, Senecára, Plutarkhoszra, Lucretiusra, költőkre, drámaírókra, történészekre. Platóntól elsősorban kisebb megjegyzéseket, anekdotákat idéz, a reneszánsz humanisták közül csak Petrarcára hivatkozik. S Machiavellire. Hogy kerül a csizma az asztalra? – kérdezhetitek. Machiavellit ugyanis nem mint reneszánsz humanistát mutattam be. Nem is volt az. Valamiben azonban hasonlított hozzájuk: a klasszikus szerzőkre való állandó hivatkozásban, írásaik állandó fölidézésében és idézésében. Nem mint tekintélyekre, hanem mint forrásokra hivatkozott rájuk. Hasonlóképpen tett Montaigne is. Az idézeteket beiktatja a szövegbe, részei lesznek magának a szövegnek. Nem az őstekintélyek szerepét töltik be, amelyeket jól értelmezni a szerző feladata, hanem az esszéíró szövetségeseinek szerepét alakítják. Mindig azt mondják, amit az esszéíró mondani akar általuk, velük.

Montaigne esszéit olvasva meg fogjátok kérdezni tőlem, hogy mit keres ez a szerző a filozófia történetében? Az, persze, nem érv, hogy minden jelentős filozófiatörténetben szerepel, mert hátha mindenki téved. Már az elmúlt szemeszter kezdetén beszéltem nektek arról, hogy mi a különbség bölcsességirodalom és filozófia között. A filozófusok – ismételtem – különbséget tesznek az empirikus és a transzcendens szféra megközelítése között. Ezt az elmúlt órán Galileivel kapcsolatban még meg is ismételtem. Az esszéket olvasva hamar meg fogtok győződni arról, hogy efféle megkülönböztetésre Montaigne legtöbb esszéjében nem kerül sor, s különösen nem a transzcendentálisnak az empirikus fölé való helyezésére. Mire támaszkodik akkor Montaigne? A józan észre, saját józan eszére. Arra a józan észre, amelyről majd az első modern gondolkodó, a Montaigne-t jól ismerő Descartes, azt fogja mondani, hogy egyenlően van elosztva az emberek között. Ez a „józan ész", mint filozófus, nem teljesen

új szereplő (Cusanus „idiótája" is a józan észt képviseli), de ritka. Montaigne „józan esze" sem nem *ratio* (*logosz*), sem nem *nűsz* (*intellectus*). Hanem akkor micsoda? Mitől józan ez az ész? Valami mástól, mint Cusanusnál. Ugyanis attól, hogy csak magára támaszkodik, attól, hogy nem a tudományos, nem a filozófiai, nem is a vallási hagyomány „szereplője". Az embernek megvan a született képessége, hogy tekintély és egyéb támasz nélkül, a maga erejével szerezzen be tudást, méghozzá a dolgok előítéletmentes, hagyománytól, közvéleménytől független tevékenysége által. A szerzők, írja, „többet foglalkoznak az értelmezések értelmezésével, mint a dolgok értelmezésével, s több könyv szól könyvekről, mint más tárgyakról: egyebet sem teszünk, mint egymást magyarázzuk." (*A tapasztalatról*, III/XIII.) A józan ész tölti be Montaigne-nél a transzcendens ideákat megismerő ész szerepét, pontosan ugyanazt a szerepet, csak másképpen. A jól ismert szerep a következő: kérdőre vonni azt, amit az emberek általában hisznek, gondolnak, mint valamit, ami az igazság látszatában tetszeleg, de hamis.

Mit állít Montaigne ezzel szembe? Nem az eszmék, a tiszta Eszme megismerését, hanem az ember, az egyedi ember elméjének szabad működését. Én nézem, én látom így, én tapasztalom meg, én gondolom el, én gondolkodom. Montaigne Szókratész történetét is így értelmezi. A filozófia hőse saját gondolkodásához, saját gondolatához maradt, szerinte, hű. Azonban ezt Montaigne nem azonosítja az „igazsággal". Hiszen még a józan ész is „bizonytalan szerszám". „Meggyűlöltetik velem a valószínűt, ha tévedhetetlenként állítják elém. Szeretem az olyan szavakat, amelyek enyhítik és mérsékelik kijelentéseink merészségét: *talán, némiképpen, némelyik, azt mondják, úgy vélem* [...] A csodálkozás minden filozófia alapja, a kutatás a folyamata, a tudatlanság a vége." (*A sántákról*, III/XI.)

Montaigne már esszéi első kötetének kezdetén deklarálja, hogy végig önmagáról fog írni, önmaga személyét fogja előtérbe állítani, önmagát fogja, akarja megismerni, minthogy önmagát is szereti. „Ismerd meg önmagadat" – a delphoi jósda felhívásának Szókratész akart először eleget tenni. De mennyire másként! Szókratész önmagában is, ahogy másban is, az igazságot kereste – legalábbis Platón és Xenophón tolmácsolásában. Magáról azt akarta tudni, hogy vajon tisztességes ember-e vagy valamiféle szörnyeteg. Az eszmét kereste önmagában is.

Montaigne azonban nem az eszmét keresi önmagában: egyszer úgy véli, hogy önmagát megismerni a legbiztosabb út „az ember" megismerésére, másszor viszont, hogy ő nem „az" embert, hanem „ezt az embert", ezt az egyetlen embert akarja megismerni, aki ő maga. Végső soron nem is megismerni akarja magát, hanem megérteni, értelmezni, már ameddig ez lehetséges.

Mivel az esszék több éven keresztül íródtak, nem nehéz a szerző gondolatmenetében, azaz reflexióiban, következetlenségekre bukkannunk. Következetlenség minden filozófiában kimutatható, s az egyik filozófus éppen ezen szokta a másikat rajtakapni. Montaigne-t azonban nem lehet rajtakapni, mivel mindig is azt vallja, hogy azt írja, amit éppen akkor valamiről gondol. Máskor mást fog ugyanerről a dologról elgondolni. Ahol nincs rendszer, de még a rendszerre való törekvés, az igazságra való törekvés sem, ott nem számít az ellentmondás. Valamit azonban mégis elmondhatunk Montaigne gondolatainak alakulásáról. Azt ugyanis, hogy korábbi elmélkedései közelebb állnak a sztoikus, esetleg epikureus, míg a későbbiek a szkeptikus állásponthoz, illetve magatartáshoz. Persze, mindig ő, egyedül ő az, aki értelmez.

Foucault szerint (*A szexualitás története*, 3.) ezt a befelé forduló kutatgatást a fülbegyónás gyakorlata tette lehetségessé. Luther (ezt én teszem hozzá) úgynevezett „belső termekről" beszélt. Nos, Montaigne ezekben a belső termekben kutatgat, de nem a bűnös vágyakat keresi benne, hanem a vágyakat, amelyeket nem tart bűnösnek. Mikor Hamlet Shakespeare-nél (aki olvasta Montaigne egyes esszéit, s fel is használt néhányat belőlük) úgy beszél magáról, ahogy helyenként Montaigne: „Én meglehetős becsületes ember vagyok: mégis [...]egy intésemre több vétek áll készen, mint amennyi gondolatom van, hogy beleférjen, képzeletem, hogy alakítsa, vagy időm, hogy elkövessem benne." (III. felvonás, 1. szín.)

A „tisztességes ember" fontos szereplő Montaigne esszéiben. Magát is annak tartja, számtalan vágyával, vétkével együtt, mivel nem árul el, nem csap be másokat, nem képmutató nem hazug, nem hálátlan, hűséges barát. A tisztességes ember „derék ember", nem a régen magasztalt „erényes" ember. A becsület, tisztesség (*honestas*) polgári fogalom. Már Erasmusnál is megjelent s Montaigne híve (Charron) fogja tovább népszerű-

síteni *A bölcsességről (Traité De la Sagesse)* írott költeményében. S még a felvilágosodás filozófiájában is szerepet fog játszani.

Ha már megemlítettem Shakespeare-t, a reneszánsz gondolkodásnak ezt az egyedülálló szintézisét és meghaladóját, néhány szót kell ejtenem arról a Montaigne-esszéről, amely őt leginkább inspirálta, *A barátságról* címűről (I/XXVIII.). A fiatalon elhunyt La Boétie-vel való barátságának állít itt Montaigne emlékművet.

Az, amit Montaigne a fiatal költővel való barátságáról, illetve magáról a barátságról elmond, két hagyomány ötvözete, a görögé és a bibliaié. Így válik modernné. A barátság magasabban áll, fontosabb kapocs egy asszonyhoz fűződő vágynál, szerelemnél – írja. Ezt mind Szókratész, mind Dávid király így gondolta. Az indoklás már feltételez egy zsidó-keresztény toposzt. „Nem egy sajátos megfontolás volt az, [...] mely egész akaratomat magával ragadta, elmerítette és elveszítette az övében; mely egész akaratát magával ragadta, elmerítette és elveszítette az enyémben".) S figyeljétek, mit mond Hamlet Horatiónak: „Mióta választásim asszonya / En drága lelkem, s emberek között / Különbséget bír tenni: tégedet / Pecsételt el magának". (III. felvonás, 2. szín.) s szíve szívében hordozza – teszi hozzá. A barátságot, amely a lelket teljhatalmúan uralja, nem lehet megkettőzni – írja Montaigne. „Az egyetlen és legfőbb barátság felold minden más kötelem alól." S itt következik valami új. A barátság független a bajtársiasságtól, a rangtól, a közös ügytől, a vallástól, eszméktől, azaz maga a barátság egyenlősít. Ahogy Hamlet is hangsúlyozza, hogy Horatiónak sem rangja, sem vagyona, nincs egyebe, csak filozófiája (sztoikus). Ő, Hamlet, azonban nem sztoikus, bár azt csodálja leginkább. „Sosem volt nála jobb polgár" – írja köztársaságpárti barátjáról a királypárti Montaigne. A barátságban csak a személyiség számít.

Megint megkérdezhetitek: mitől filozófia ez? Már attól is, hogy előkészíti a modern filozófia alapmagatartását: az Én szerepét a filozófiában. Ettől kezdve minden filozófus „saját" filozófiát hoz létre, nem kell senki másnak filozófiája igazságáért kezeskednie. Nem kell (mi több, nem is illik) tekintélyekre hivatkoznia, legyenek antikok vagy modernek. Minden filozófus ettől kezdve felelősséget saját filozófiájáért vállal. Mint annak idején egyedül Arisztotelész. Platón Szókratész köpenyében jelent meg, Ágoston a Bibliára, s különösen Pál apostol tekintélyére, támasz-

kodott, Descartes ezzel szemben majd kizárólag saját elméjére. Montaigne Descartes útját egyengette.

Tekintsük át mindezt egy kissé közelebbről. Montaigne a vallásról, Montaigne a filozófiáról s Montaigne a tudományról. Elsősorban a *Raymond Sebond mentsége* című hosszabb mű (II/XII.) második részére fogok támaszkodni, de későbbi esszéket is figyelembe fogok venni.

Előrebocsátom, hogy ami Montaigne személyét illeti, őt írásai nyomán, „szekuláris katolikusnak" nevezném. Azaz olyan polgárnak, aki elfogadja a katolikus vallást, apja vallását, de nem használja fel elméleteiben s nem is gyakorolja azt. Már említettem, hogy nem rokonszenvez a reformációval, jobbnak tartja, ha nem vitatkoznak vallási kérdéseken. Olyan országban születtünk, ahol a többség katolikus, írja. Nem ítéli azt sem gyümölcsözőnek, ha tudományosan, filozófiailag igazolják a katolikus vallás igazságát, s még kevésbé, ha híveik erényeire alapozzák azt. Minden vallásban közös a reménység, a bizodalom, a szertartások, a bűnbánat és a vértanúk. „A mi igazságunk megkülönböztető jegyének az erénynek kellene lennie" – összegzi. S itt hivatkozik Boccaccio *Dekameron*jának első meséjére: „ebben bizony nem jeleskedünk. Vallásunk a vétkek kiirtására született: ehelyett fedezi, táplálja, szítja őket."

Van azonban egy kérdés, amelyet a vallás (a kereszténység) nélkül kezelni nem tudunk – írja. Nem tudjuk megmagyarázni, megérteni, hogy miért magasabb rendű az ember minden más élőlénynél. Honnan ered a kiváltsága? Ki ruházta fel vele? Ezt a kérdést hosszú fejtegetések követik az állatok kiválóságáról – amelyeket mellőzök. Legfeljebb azt a kérdést ismétlem meg, melyet sokan megismételtek azóta, hogy mikor a macskámmal játszom, honnan tudom, hogy nem a macska játszik velem?

Mi következik mindebből? Nem vagyunk képesek arra, hogy feltételezzük, mi alkottuk a világot. Tehát, ahogy Cicero is vallotta, egy magasabb intellektusnak kellett a világot, s benne minket, teremtenie. E magasabb intellektusnak sokféle nevet adtak és sokféleképpen tisztelik. Ahány nép, annyi szokás, annyi istenkép. De nekünk megvan a saját hagyományunk, ne keressünk ennél jobbat, mert nem találunk. Viszont minden erőlködés Isten létének bizonyítására vagy a keresztény vallás egyetlen igazságának igazolására, felesleges és hiú törekvés. Hiszen nem tudhatjuk azt, amit nem tudunk normális józan ésszel felérni. Elégedjünk meg azzal, hogy hiszünk.

Azonban a természetet megcsúfoló tanok elfogadhatatlanok. A természet olt belénk vágyakat. Igaz, tele vagyunk romlottsággal, de ettől még nem kell vagy nem szabad a természet ellen, azzal szembeszállva élni. A gyönyörök jók, a szépség szeretete nemes, a vágyak természetesek s kielégítésük kellemes. „Mert nagyon igaz, amit mondanak, hogy a test ne engedjen étvágyainak a lélek rovására; de miért ne volna igaz az is, hogy a lélek ne kövesse az övéit a test rovására?" (*Vergilius sorairól,* III/V.)

Ha már a testnél tartunk: elemzése, leírása, mérlegelése betölti mind a három esszékötetet. Montaigne hosszasan tud megemlékezni az impotenciáról, s annak ideiglenes fellépéséről, okairól és gyógymódjairól. Hosszasan ecseteli saját vérmességét, majd öregkorában férfitagja növekvő tehetetlenségét. Az étkezésre is sokszor kitér. Szemben a sztoikusokkal, akikkel kezdetben rokonszenvezik, nem elsősorban az egészség, inkább az élvezet, az ízlés normáját követi. Betegségeit, főleg vesekövét, szívesen írja le okulásunkra. A szüzességet nem értékeli s a házasságról nem az a véleménye, hogy szent, hanem inkább az, hogy unalmas. Különben a házasságról s különösen a nőkről írottakat ma filiszteri közhelyeknek tekintenénk, ahogy azok is, de Montaigne épphogy csak megtalálta/kitalálta azokat, úgyhogy akkor még nem mentek közhelyszámba. Ritkán születik egy mondás közhelynek, egyes mondások, elvek, elméletek idővel közhellyé válnak.

Hadd térjek rá a filozófia és a tudomány értelmezésére. Szkepszise (mit tudom én?) ezekben a kérdésekben radikálisabb, mint a vallás esetében. Inkább a pürrhóni, mint az akadémiai szkepticizmussal szavaz. A tét itt kisebb, hiszen ez a szkepszis sem a törvények betartásának vagy megszegésének kérdésével, sem a hagyomány követésével vagy elutasításával nem függ össze.

Térjünk tehát vissza a *Raymond Sebond mentségé*nek kérdéseire (II/XII.).

A filozófiát lehet, legalábbis látszatra, a legkönnyebben elintézni.

„Ha valaki keres valamit, erre jut: vagy azt mondja, hogy megtalálta, vagy hogy nem találja, vagy hogy keresi még. Az egész filozófia e három nemre oszlik. Szándéka az igazság, a tudás és a bizonyosság keresése." Alapjában nagyon jó meghatározás, precíz leírás. „Mi következik ebből?" – kérdezi Montaigne. Azok, akik az egyik vagy másik igazságra rátalálnak, bármit bizonyosnak tekintenek, akik alapelvekre támaszkodnak, dog-

matikusok. Komolyan meg kell fontolni a Pürrhón és a többi szkeptikus dogmatizmus elleni érveit. A tudatlanság csak akkor teljes tudatlanság, ha valaki saját tudatlanságáról sem tud. A filozófusok általában ebben az értelemben teljesen tudatlanok, csak a szkeptikusok tudják, hogy azok. Ezért, folyatja Montaigne, a szkeptikusok hivatása az, hogy „megingassanak, kételkedjenek és kutassanak, semmit ne tekintsenek bizonyosnak, semmiért ne álljanak jót".

Montaigne sok mindenben osztja a szkeptikusok álláspontját Például, sokkal könnyebb bebizonyítani, hogy valami hamis, minthogy igaz. Minden filozófus bebizonyítja, hogy mi az, ami feltétlenül igaz, míg ezt a feltétlen igazságot a következő filozófus könnyedén megcáfolja. A szkeptikusoknak tehát – elméletben – igazuk van. De lehet-e (kérdezi Montaigne) a szkeptikus filozófia szerint élni? Cselekedni? Döntéseket hozni? Azaz élhető-e ez a filozófia? Persze, hogy nem. Ha csak arra gondolunk, amit Montaigne a vallásokról mondott, a válasz csak „nem" lehet.

De, teszi hozzá, ezt a szkeptikusok is tudták. A szkepszis a tudásra vonatkozik. Ugye, emlékeztek? Azt is mondhatom, hogy „talán", „valószínűleg", „én úgy vélem", „nézetem szerint" – s erre támaszkodva is dönthetek, cselekedhetek. S ez cseppet sem mond ellent a szabad akarat gondolatának. Szabadon választva rizikót vállalok. Igen ám, de a tudás esetében nincs okvetlenül cselekvésről szó. Mi több, nem minden tudás dönt a cselekvés kérdésében.

A kereszténységről szólva Montaigne egy helyen megjegyzi, hogy nincs összefüggés a túlvilági élet, túlvilági jutalom, illetve büntetés hite, meggyőződése között egyrészt, s az ember moralitása, erkölcse között másrészt. Tehát, ebben az esetben sincs összefüggés a tudás és a cselekvés között. Az erkölcsös ember a morál kedvéért, önmaga becsületessége kedvéért erkölcsös, teljesen függetlenül a túlvilági büntetésről, illetve jutalomról való hittől vagy tudásától. Különben is, ami a vallást illeti, ő azt tartja „a legvalószínűbbnek", hogy Isten felfoghatatlan hatalom, minden dolog, jóság forrása, aki jónéven veszi a tiszteletet és a hódolatot. (Persze, akad ebben némi irónia is.)

A filozófiáról Montaigne azonban mindig iróniával beszél, mint például: „bízd magad filozófiádra: hencegj, hogy megtaláltad a babszemet a kalácsban, látván megannyi filozófus agyvelő zsibvásárát".

Hozzátenném, hogy a filozófia kétszer is szkepszissel kezdődött, hogy végül az igazsághoz vezessen. Az ókori filozófia, mint már láttátok, Szókratész esetében, az újkori filozófia, mint jövő szemeszterben látni fogjátok, Descartes esetében. Eddigi ismereteitek alapján azt is tudjátok, hogy a filozófusok általában nem követték, ahogyan általában nem is fogják követni, a Montaigne által javasolt receptet.

Montaigne filozófia-kritikája, hogy ugyanis mindegyik más tart az igazságnak (az egyik a sárgára esküszik, a másik a kékre), inkább lesz jellemző a modern filozófiára, mint ahogy jellemző volt a Montaigne korát megelőzőre. Furcsa módon pontosan azért a habitusért, kiindulópontért, amit maga Montaigne vezetett be a kései reneszánsz gondolkodásába. Ő hangsúlyozta ugyanis, hogy a gondolat mindig az egyén gondolata, s minden egyénhez más gondolkodás tartozik.

Mindeddig, legalábbis Arisztotelész, Démokritosz, az első sztoikusok és Epikurosz után, a filozófia középpontjában az értelmezés állt. Többnyire szövegeket értelmeztek. A középkorban például a Biblia, Ágoston, Arisztotelész stb. szövegeit, a humanizmus kezdetétől latin auktorok szövegeit, majd Platón, Plótinosz és Proklosz szövegeit. A természetfilozófusok a „természet könyvét" olvasták, illetve értelmezték. S Montaigne, akiről éppen beszélek, hasonlóképpen mozgósít minden elérhető szöveget, amelyet beiktathat gondolatmenete szövetébe. Azonban ennek saját hazájában is vége hamarosan. A filozófusok „magukhoz a dolgokhoz", már ahogyan azokat ők és csak ők egyedül látják, nem pedig a szövegekhez fognak visszanyúlni. A jelentős filozófusok „rendszerei" egyediek lesznek, mondhatnánk összehasonlíthatatlanok. Montaigne habitusa révén, a filozófiáról írottak ellenére, lesz az újkori filozófia egyik előfutára.

Montaigne ugyanakkor nem egyszerűen elmarasztalja a filozófiát, inkább a filozófia példáján mutatja be az igazságfogalom tarthatatlanságát. Pontosabban szólva, nem tarthatatlanságát, hanem érvényességének ideiglenes, időhöz, helyhez és személyhez kötött voltát. Amit az egyes filozófusok igazságként tételeznek, annak az ellentétét is lehetne ugyan olyan joggal igazságként javasolni. Az egyik filozófus az egyik igazságra esküszik, a másik a másikra. Miért ezt és nem azt fogadják el? Mert jobbak az érvek? Hiszen előbb akarnak valamit bebizonyítani s utána találják meg ehhez az érveket. Mi dönti el akkor, melyik igazság lesz az övék? Valószínűleg az lesz számukra

inkább igaz, ami habitusuknak, vágyaiknak, személyiségüknek inkább megfelel. Még vágyaink esetében is problémákra bukkanunk, teszi hozzá Montaigne. Nem mindig vágyunk ugyanarra s különösképpen nem mindenki, nem minden korban, s nem minden életkorban vágyik ugyanarra. Hogy vágyaink kielégítése lenne a boldogság? Kinek mi vágya, az a boldogsága. Innen nem tudunk eljutni egy egységes igazságfogalomhoz.

Mindenkinek, Montaigne szerint, egyformán jut a józan észből, s így az ítélőképességből is. Miért nem ítéljük meg akkor a dolgokat egyféleképpen? Miért nem jutunk konszenzusra ítéleteinkben? Bizonyára ugyanazért. Minden világ más, minden korszak más, minden ember is más, méghozzá minden életkorában más és más. Az „igazságokat" emberek találják meg és szállítják más emberek számára. Mind a kínáló, mind pedig a fogadó egy ember vagy néhány ember. Kivétel az Istentől származó igazság. Ebben az igazságban hinnünk kell s ahhoz, hogy egyformán higgyünk benne ugyanabban a világban kell élnünk. S még ebben az esetben sem ildomos, ha szokásainkat, főként erkölcsi szokásinkat eredetükkel, illetve forrásukkal igazoljuk.

Montaigne, mint már eddig is láthattátok, nem tesz különbséget a filozófiai, a tudományos, a vallási és a mindennapi tudás között. Mindegyik környezetre, személyre szabott és kétséges. A filozófiai igazság leginkább kétséges, hiszen ugyanabban a világban és időben különböző emberek számtalan különböző igazságot vallanak, illetve tapasztalnak. A vallási igazság, tudás esetében azonban a személyes tapasztalat, sőt, habitus sem játszik szerepet. Ugyanazon időben és ugyanazon a helyen mindenki elismer egy közös igazságot. Így tudja, hogy egy Isten létezik. Van tehát egy olyan igazság, tudás, melyben mindenki egyetért. S esetleg még abban is, hogy ez az Isten jó és jó néven veszi, ha hiszünk benne és Hozzá fordulunk. Több egyetértés, persze, nincs. A lélek halhatatlanságában nem mindenki hisz. Erre a hitre vagy tudásra nincs szükségünk ahhoz, hogy tisztességes emberek legyünk. Mint már említettem, Montaigne szerint a becsületes emberek a morál kedvéért és nem a túlvilági jutalom reményében erényesek. S ehhez még hozzá fogja tenni (Vergiliust értelmezve, III/V.), hogy „Az erény kellemes és vidám tulajdonság".

Érdekes, hogy Montaigne számára a tudományos igazság mulandóságának bizonyítéka a ptolemaioszi mindeddig érvényesnek tartott világ-

magyarázat megdőlése. Mi már, persze, tudjuk, hogy a tudomány, a filozófia, a művészet megítélése, a róluk szerzett tudás vagy akár a mindennapi tudás jellege és érvényessége különböző, de Montaigne koráig csak a mindennapi-empirikus, a filozófiai-tudományos (transzcendentális) és a vallási (transzcendens) igazságfogalmak, illetve tudás között tettek különbséget. A modern tudománynak kellett utat törnie ahhoz, hogy a tudományos igazságfogalom, illetve tudás nemcsak a vallásitól és a mindennapitól, hanem a filozófiaitól is elváljon. Ez Montaigne korában nem történt még meg. Így hát számára az, hogy a ptolemaioszi világrendszer helyébe a kopernikuszi világrendszer lépett, ahhoz hasonlított, mint mikor Platón igazságának helyére Arisztotelész igazsága lépett.

Az igazságfogalmak pluralitásáért Montaigne a nyelvet is felelőssé teszi. Szemben Ockhammal, aki számára a nyelv, a beszéd a gondolkodás, azaz a lélek intenciója, addig Montaigne-nél a nyelv a gondolkodás eltorzítója. „A világ legtöbb viszálykodására a nyelvtan adott alkalmat" – írja. Ahogy a természetes anyagokból a legkülönbözőbb, szebb és ocsmányabb köpeny készíthető, így lehet ugyanabból a nyelvi anyagból tetszés szerinti jobb vagy rosszabb tudást, igazságot készíteni.

Arra a gondolatra, hogy a szavak használata ferdíti el a megismerést, Bacon (lásd a következő előadást) is ki fog térni. Továbbá, a modern filozófiának is van egy irányzata, amely a köznyelvet teszi felelőssé a konszenzus hiányáért. Hogy még egy példát említsek: Heidegger a görög filozófiai fogalmak latin fordítását vádolja az eredeti gondolat eltorzításáért. Erről azonban majd csak az utolsó szemeszterben lesz szó.

Hadd idézzem most nektek a legtöbbet idézett és értelmezett Montaigne mondatot: „Ezt az elképzelést (ugyanis, hogy a kétely magára a kételyre is vonatkozik) biztosabban megértjük, ha feltesszük a kérdést »Mit tudok én?«, amit egy mérleget ábrázoló érmén hordozok magammal."

Feltehetjük a primitívnek tűnő kérdést: vajon jó vagy rossz „dolog", hogy annyi különböző vélemény, tudás, igazság létezik s hogy egyazon dologról olyan különböző ítéleteket alkothatunk?

Montaigne nem ad egyértelmű választ erre a kérdésre. Inkább alkalmazza azt az eljárást, amit már bemutatott. Nem azt mondja, hogy jó vagy rossz, hanem inkább én ezt így gondolom, így vélem, nem döntöm el, nem tudom biztosan, nem foglalhatok állást, csak vélekedhetek.

Mit mond tehát?

„Jelenleg azonban (a filozófiák pluralitásával szemben), amikor az evilági hatalom rendeletére részesülünk a művészetekből, mintha minden iskolának egyazon pártfogója és hasonló, körülhatárolt tanítása és tananyaga volna, már nem is azt nézik, mennyit nyom a latban és mit ér a pénz, hanem mindenki azon az értéken fogadja el, melyet a köz jóváhagyása és árfolyama biztosít."

Ez nem valami hízelgő leírása korának és a konszenzusnak. Azonban az előbb kritikailag elmondottaknak szerinte nemcsak társadalmi, hanem antropológiai okai is vannak, mert „ha az ember nem ismeri önmagát, hogyan ismerné működéseit és erőit?" Ez nem azt jelenti, hogy alkalmasint némely igaz ismeretünk ne volna, de az csak a véletlennek köszönhető. És minthogy ugyanazon az úton, ugyanazon a módon és eljárással fogadja be lelkünk a tévedéseket is, nincs mivel megkülönböztetnünk és kiválasztanunk az igazságot. Persze, ahogy látjátok, itt megint a mindennapi igazságfogalom kerül terítékre s képviseli mind a többit.

Montaigne nem tesz javaslatokat a nyelv és a megismerés „véletlenjeinek" kiküszöbölésére. Ő megmarad a szkepszisnél. Bacon azonban, mint látni fogjátok, egy nagyot „ugrik" a szkepszisből a másképpen megalapozott tudás képviseletébe.

A *Raymond Sebond mentségé*ről szóló igen hosszú esszét ezzel magunk mögött hagyva Montaigne néhány egyéb, s ugyanakkor hatásos, gondolatát szeretném nektek röviden bemutatni.

Már említettem, hogy Montaigne saját korát romlottnak és tudatlannak tekintette, mint olyan sokan minden egyes kort utána. Mint szintén említettem, mindennek ellenére azt gondolta, hogy az ember minden korban tud becsületes is lenni. Ez annak köszönhető, hogy minden embernek van egy „magva", mert nincs senki, aki föl nem fedezne magában, ha jól odafigyel, egy saját alkatot, saját öntőformát, amely ennek a nevelésnek és vele ellentétes szenvedélyek viharzásának. (III/I.) S ha ezekre odafigyelt s ezeknek megfelelően élt, akkor boldog lesz. Ugyanakkor Montaigne felfigyel az emberi természet elasztikusságára is. Bár mindenkinek van egy „magva" ugyanakkor minden ember a legkülönbözőbb körülményekhez tud alkalmazkodni. (III/III.) Ezt a gondolatot követi két fontos mondat. „Nézetem szerint az ember üdve boldogan élni, nem pedig bol-

dogan meghalni". S végül: „Ha újra kellene élni az életemet, úgy élnék, ahogy éltem." Ugyanezt fogja mondani magáról négy évszázaddal később Nietzsche, ahogy lényegében minden filozófus Szókratésztől kezdve előtte is. De ő (Montaigne) nem vágyik hősi babérokra, vagy inkább nem tartja magát hősiességre képesnek, mert, mint mondja, ennél jobban szereti önmagát. S magánemberként, aki okos beszélgetésben leli legnagyobb gyönyörét, szabadabb is. Mert, írja: „A köz eseményei jobbára a szerencse irányításán múlnak, a magánesemények a miénken."

Montaigne nemcsak hogy természetesnek tekinti a szexuális vágyat s annak kielégítését, s semmiképpen nem osztja a firenzei platonisták eszméit, a spirituális élvezetet, a szublimációt. Azaz nem sokra becsüli a lelki szerelmet, s különösen nem a „plátóit". Vénusz szerinte nem egyéb, mint a zacskó kiürítésének élvezete. Haragszik a nemi és egyéb testi élvezetek kárhoztatóira. „Bűnnek tekintjük, hogy vagyunk" – írja. (III/V.) Nem tekinti a nemi szervet az erkölcsre nézve veszélyesnek sem. Szerinte „a legveszedelmesebb testrészünk a fejünk". (Egyetértetek ebben vele? Vajon valóban a fejünk a legveszedelmesebb testrészünk?) S különben is, a test, illetve a lélek ellentétről való elmélkedés álkérdés, „amíg e földi börtönben tartózkodunk, addig semmi csupán testi vagy tisztán szellemi nincs bennünk... igaztalanul szakítjuk ketté az embert". (Látjátok a bevezető szavakból, hogy Montaigne-nek semmi kedve nem volt a Szent Hivatal cenzúrája áldozatául esni. Egyetlen esetben követelték tőle egy gondolatmenet kihagyását, de ő ebben nem engedett.)

Ezzel be is kell fejeznem a Montaigne esszéiből még órákig folytatható mazsolázást, mert maradék kis időnket valami másra, pontosabban szólva, valaki másra, szeretném fordítani. Sajnos, már Pierre Charron *A bölcsességről* (*De la Sagesse*) írott filozófiai költeményéről sem tudok időhiány miatt beszélni.

Most azonban áthajózunk a La Manche csatornán, hogy megérkezzünk a Szigetországba, ahol ennek a szemeszternek utolsó előadásában is tartózkodni fogunk.

Talán nem illendő egy filozófiatörténeti előadásba a végén egy költőt bevezetni, miközben számtalan költőről, mint Dante, Petrarca, Boccaccio, éppen csak megemlékeztem. A reneszánszról azonban nem lehet Shakes-

peare nélkül beszélni, mivel a reneszánsz minden témája, gondolata, hite, felismerése hangot kap drámáiban és szonettjeiben egyaránt. Shakespeare a reneszánsz eszméit, életérzéseit úgy szintetizálta, hogy azokat az „öröklétbe" emelte, azaz minden kor ráismerhet önmagára bennük.

Már említettem, hogy Gonzago, a jó ember (*A vihar*ban) előadja a reneszánsz utópiát, de ugyanez a dráma még számtalan reneszánsz „témát" is szintetizál. Így a sokat emlegetett reneszánsz mágiát (Prospero könyveit és cselekedeteit), a csodálatos sziget tündérvilágát, ugyanakkor az akkoriban az érdeklődés középpontjában álló barbár bennszülött alakját.

Machiavelli is (akinek művét nem ismerte) „ott van" Shakespeare minden királydrámájában. Így például Brutus és Cassius alakjainak (*Julius Caesar*) olyan értelmezésében, mely a morál és a politika logikájának különbségére épül, pontosan arra a Machiavelli által sokat idézett gondolatra, hogy a politika a sikerességen alapul. A moralista (Brutus) ezért van vereségre ítélve, mi több, magával rántja a pusztulásba a politikus Cassiust is. Shakespeare drámává változtatja azt, amit Machiavelli elbeszél, emberi sorssá. Így például azt, hogy egy király, aki nem hagyja abba ellenségei elpusztítását, elbukik, míg az olyan uralkodó, aki időben, azonnal abbahagyja, szeretett királlyá válik (mint V. Henrik). Shakespearenél azok a királyok vannak többségben, akik nem állnak meg ellenségeik megsemmisítésében, mert vér vért kíván s bűn bűnt von maga után. Ahogy Machiavelli tudja, úgy pedig Shakespeare elénk állítja: a királynak nem szabad gyengeséget sem mutatnia (II. Richard, VI. Henrik).

Sokan látnak következetlenséget abban, hogy Hamlet beszél apja szellemével, s ugyanakkor nem tudja, hogy van-e túlvilág. A reneszánsz humanisták sem tudtak sem az egyik, sem a másik elképzelés mellett egyértelműen kitartani. Hiszik, hogy meg lehet idézni a halottakat, s azt is, hogy fogalmunk nincs, mi történik haláluk után. Egyik szonettjében Shakespeare azért nem lesz öngyilkos, hogy szerelmét ne hagyja magára.

Az *Ahogy tetszik* híres dala (magyar fordításban: „a barát elárul, a csók csupa méreg [...] Oly édes az élet!") Montaigne-t idézi, de őt idézi a szkeptikus Jaques is, aki, amikor a herceg a játék végén az udvarba hívja, így válaszol: „Unatkoznám! Ha valamit kívántok, / Elhagyott barlangomban megtaláltok."

S a polgári becsületesség? Példája Beatrice és Benedek, *A windsori víg nők* és sokan mások. S a józan ész? Azt a becsületes embereken kívül elsősorban a „bolondok" képviselik. Ami pedig a komikus hagyományt illeti, Shakespeare (ahogy később Molière is) szívesen merít a humanistáktól, többek között a Montaigne-től is gyakran idézett Plautusból és Terentiusból. Az okos rabszolgából Shakespeare-nél okos mesterember lesz. Romeo és Júlia nem szublimál, ők nem „platonisták", ahogy felmondják a családhoz, a hagyományhoz való hűséget is, hogy egymáshoz hűek lehessenek.

A „név" semmi. Csak az egyén számít, az egyén érzése, gondolata, akarata, eltökéltsége. Amit egy világtól visszavonuló, elegáns férfiember gondol így, a kastély magányában, azt Shakespeare-drámájában egy fiatal lány mondja ki, egyedül, dacosan, tette minden következményét vállalva. Ezzel be is lépünk egy új világba. Ettől kezdve lesz érték, nemcsak az, ami más, hanem az, ami „új".

Végül még egy Montaigne szövegére írt Shakespeare LXXXIV. szonett kezdő sorait idézzem:

„Who is that says most? which can say more
Than this rich praise, that you alone are you –"
[Mondjon legtöbbet, ki mond többet annál
A gazdag bóknál, hogy te csak te vagy? – Szabó Lőrinc fordítása]



TIZENNEGYEDIK ELŐADÁS

Francis Bacon (Verulam grófja)

KEDVES HALLGATÓIM!

A korszakok nem hasonlítanak az országhatárokhoz s a filozófusoknak mint filozófusoknak nincs útlevelük, amelyre rá lenne pecsételve, hogy „reneszánsz" vagy „modern". Jó érvük van azoknak is, akik a modern filozófiát Francis Baconnal kezdik, minthogy nála játszott az „új" szó először vezető szerepet a filozófiában, mert először ő hirdette, hogy a gondolataival valami „új" kezdődik, s hogy a hagyomány tekintélye megtévesztő. S ugyancsak jó érveik vannak azoknak is, akik reneszánsz filozófusnak tekintik. Bacon nem értette és nem értékelte a matematikát, anyagfogalma, illetve természetfogalma igen közel állt Giordano Brunóéhoz, a kettős igazság híve volt stb. Mivel ebben a kérdésben nem tartom fontosnak a döntést, ebben a szemeszterben fogok beszélni róla.

A 16. század végén s a 17. század legelején élő Francis Bacon a második lordkancellár Thomas More után, akivel a reneszánsz filozófia bemutatásakor találkoztatok. Előkelő és politikában gyakorlott családból származik s maga is már ifjúkorában politikai tanácsadóként kezdte ígéretes karrierjét Essex grófja mellett. Mint esetleg tudjátok, az Erzsébet királynő és Essex grófja közötti állítólagos szerelemi kapcsolatról készült számos szentimentális regényből vagy filmből, Essex grófját felségárulás miatt elítélték és kivégezték. Ekkor Bacon is ellene fordult. I. Jakab uralkodása alatt megint politikai szerepet vállalt. (Állítólag ő javasolta Jakabnak, hogy magát Great Britain királyának nevezze.) Először Királyi Főpecsétőr

lett (Lord Keeper of the Great Seal), majd Lordkancellár. Dicsősége ebben a hivatalban csak négy évig tartott, mivel ajándékok elfogadása miatt eljárás indult ellene, elítélték és négy esztendőt a Towerben töltött. Mivel eltiltották minden politikai hivatal viselésétől, visszavonult és könyveket írt. Tehát politikai bukásának köszönhetjük Francis Bacont, a filozófust.

Hosszú ideig tartotta magát az ostoba legenda, hogy Shakespeare műveit valójában Francis Bacon írta. Shakespeare életéről valóban keveset tudunk, s számosan nem tudták elhinni, hogy egy vidékről származó tanulatlan színész képes lehetett ezeket a drámákat megírni. Így hát kortársára, a politikában jártas és művelt előkelő úrra, Baconra tippeltek.

Hadd beszéljek inkább azokról a könyvekről, melyeket Bacon valóban írt. Ezek közül sem mindegyikről, inkább azokról, melyek a filozófia szempontjából jelentősnek bizonyultak. Így nem elemzem a *The Advancement of Learning* című igen tradicionális munkáját, sem a *Wisdom of the Ancients* címűt, s még az esszéket sem fogom bemutatni. Szellemességét sokra becsülték, jellemét kevésbé, de szelleme, rangja és esszéi tették híressé a saját korában. Így pl. Ben Johnson is részt vett a 60. születésnapjára rendezett díszes fogadáson.

Meg kell említenem, hogy esszéit körülbelül Montaigne-nyel párhuzamosan írta, s állítólag ismert is Montaigne esszéiéből néhányat. Az ő esszéinek jellege azonban más. A témakör hasonló, a hangnem azonban Baconnál kevésbé szubjektív. Ritkán hivatkozik görög és latin auktorokra is, azaz nem a reneszánsz humanista hagyományt követi. Esszéi rövidek, tömörek. Bacon jó stiliszta is.

Mint megígértem, kizárólag filozófiailag jelentős és korszaknyitó írásaival foglak benneteket megismertetni. Ezek kivétel nélkül befejezetlen vagy félbehagyott művek.

Instauratio Magna című félbemaradt, alapvető írását Balogh Ármin különben kitűnő 1885-ben készült fordításában, *Nagy Újjászületés*nek fordította. Nekem más az értelmezésem. Az „instauratio" Bacon korában nemigen használatos latin szót ugyanis Bacon éppen a „restauratio"-val állítja szembe, tehát nem újjászületésről, hanem megalapozásról, a tudományok új megalapozásáról akar beszélni. (Elnézéseteket kérem, hogy helyenként inkább az angol, mint a magyar szövegből idézek, de ti, persze,

mindezt magyarul olvashatjátok.) Olvasmányként leginkább a *Novum Organum* magyar kiadását Csatlós János fordításában ajánlom, habár, sajnos, a fontos előszó nincs benne ebben a kiadásban.

Az *Instauratio Magna* előhangjában (nem azonos az előszóval) Bacon azonnal újítóként, illetve forradalmárként pozícionálja önmagát. Meg van győződve arról, írja, hogy az emberi elme maga okozza saját nehézségeit azzal, hogy nem használja a rendelkezésére álló segédeszközöket, amelyeket elméje és a dolgok természete közé iktathatna (*commerce between the mind of man and the nature of things*). Ez az, amin most változtatni kell. Ha tovább is úgy használjuk az elménket, mint eddig, megint nem jutunk semmivel sem előre.

Egy út járható csak, írja, ha újat kezdünk, ha egy jobb terv alapján (*better plan*) kezdünk hozzá a tudomány, a mesterségek (*arts*) s minden emberi tudás megalapozásához, helyesen megalapozva azt (*raised upon the proper foundation*).

Eddig a tudomány körben forgott, de az én munkám, ez a munka, célba visz, mert a célra tör – írja Bacon. Habitusa egy szempontból hasonlít Montaigne habitusához: személyesen ő az, Francis Bacon, nem valami „mi" vagy „ők", aki látja, amit lát, tudja, amiről beszél, amit a nyilvánosságnak feltálal, ez az ő szeme, az ő felfedezése, az ő projektje. Ugyanakkor mondanivalója tartalmában alapvetően különbözik francia kortársától. Ő ugyanis biztos abban, hogy ez az munka, ez a projekt célhoz vezet. A „cél" többszöri hangsúlyozása már azért is fontos, mert Bacon, mint látni fogjuk, elveti a teleológiai felfogást, szerinte a természetnek nincsen célja, míg Isten céljáról nincs tudomásunk. Csak az embernek van célja, az embernek lehet célja, hadd jelöljem tehát ki én ezt a célt – írja.

Tudtommal ő mondta először, hogy amit javasol, az elme reformja, az új filozófia, az emberiség javát fogja szolgálni: „*towards the benefit of the human race*".

Tiszteljük a görögöket. Ők gyermekek voltak. Filozófiájuk szép, de gyermeteg. Dialektikájuk nem a dolgok természetére irányul, önmagukkal vannak elfoglalva. (Az a közhely, hogy a görögség „az emberiség" gyermekkora, Baconnál jelenik meg először. S, mint már szó volt róla, amikor valamit először mondanak ki, akkor még nem lehet közhely.) A görögök óta, folytatja, mi is mindig csak ugyanazt ismételgetjük. Az idő a görögök

megalapozta tudományok számára olyan, mint a folyó, mely felpuffadva hozza el hozzánk mindig ugyanazokat a gondolatokat. A hagyományos gondolkodás terméketlen, már azért is, mert nincs semmiféle gyakorlati eredménye, haszna, azaz nem hoz „gyümölcsöt". Ez utalás Jézus egy mondására, csakhogy a „gyümölcsön" Bacon valami egészen más ért: találmányokat. A régiek között voltak mesterek és tanítványok, de nem voltak feltalálók (*inventors*). A kutatás „gyümölcse" valami újnak a feltalálása.

Gondolom, emlékeztek arra, amire már Montaigne elemzése kapcsán is felhívtam a figyelmeteket. Míg Montaigne szerint a filozófia baja az, hogy minden filozófus mást mond, más igazságra esküszik, hogy nincs konszenzus, Bacon baja a hagyományos metafizikával éppen ennek az ellenkezője. Az ugyanis, hogy mind ugyanazt mondják, mind csak egymást ismételgetik, hogy nincs haladás, senki sem tesz egy lépést sem előre. (Mi a véleményetek erről a vitakérdésről? Az enyémet majd rögtön kifejtem.)

Az érzékelés, a puszta megfigyelés, persze, bizonytalanok, az igaz, mert semmi sem vezeti, illetve semmi sem világítja meg azokat. Sem okosság, sem ugyanannak a többszöri megismétlése nem változtat ezen a helyzeten. Régen a hajósok puszta megfigyelés, ismételt megfigyelés segítségével tudtak sikeresen hajózni, de ma ez már nincsen így. A filozófiának, a tudománynak is meg kell találnia, illetve meg kell teremtenie az igaz házasságot az empíria és a racionális fakultások között. Hogyan? A megfelelő módszer segítségével. A kutatónak alázatosnak kell lennie, de nem a tekintélyekkel, hanem a természettel szemben. Olyan módszert kell találni, amelyet mindenki képes használni. Tehát nem titkos tudást, amelybe kiválasztott embereket avatnak be, hanem olyan módszert, amelyet a nyilvánosságnak bemutatnak, amely ezáltal mindenki számára követhető.

Mint tudjátok, ez az elv lesz a modern tudomány erkölcsi kódexének alapja. A tudományos eredmény nem titkos tudás, nem misztérium, nem mágia, hanem nyilvános, közölhető és közlendő. Egy kísérlet akkor érvényes, ha nyilvánosságra hozva mások is meg tudják azt ismételni.

A feladat tehát egy sikeres eljárás kidolgozása, az empíria és a ráció jól sikerült házasságának összehozása, ami egy mindenki által használható és alkalmazható módszert eredményez. Olyan módszert, melynek alkalmazása, használata valami újhoz, valami új (dolog, szerszám, elmé-

let) feltalálásához vezet az egész emberiség hasznára. Íme, a technikai forradalom elméleti megalapozása.

Mint már említettem, ez a mű félbe marad. Négy részből állt volna. A második rész a voltaképpeni módszer bevezetése. Ez szintén töredékben maradt. Címe *Novum Organum*. Erre a könyvre rögtön visszatérek.

Mielőtt hatalmas vállalkozásába fog Bacon, Istenhez fordul segítségért. Ennek kapcsán fejti ki – nem elsőként, de nem is utolsóként – azt az gondolatot, melyet „kettős igazságnak" szoktak, nem valami pontosan, nevezni. Mind a vallásnak, mind a tudománynak megvan a saját területe, birodalma, írja, nem ildomos, sem nem termékeny, a másik birodalmába belekontárkodni. Gondolata alátámasztásáért a Bibliához fordul, s valami hasonlót mond, mint Maimonidész, akit nem ismert. Amikor megnevezte az állatokat, mondja Bacon, Ádám tiszta elmével ítélt és gondolkozott. Bűne abban az ambícióban rejlett, hogy ezzel a képességgel majd ő fog különbséget tenni saját erejéből rossz és jó között. Elmélete alátámasztására – mint többször máskor is – Bacon Salamonhoz fordul, itt például ahhoz a mondásához, hogy „Isten dicsősége a dolgokat elrejteni, a király dicsősége azokat megtalálni". A vallás, persze, Isten, de a tudomány a király.

Hadd térjek végre rá a tervezett főmű második részére, a szintúgy befejezetlenül maradt *Novum Organum* rövid bemutatására.

A cím megint program is egyben. Valami új kerül itt szóba. Mihez képest új? Arisztotelész *Organon* című művéhez képest. A múlt szemeszterből tudjátok, hogy Arisztotelész ilyen című művet nem írt, de azt is, hogy az utódok ezen a címen adták közre a logikáról írt különböző munkáit.

Arisztotelész logikájának dísze és virága a szillogizmus tana. A szillogizmus, s általában a deduktív logika, Bacon szerint az a módszer, amelynek segítségével Arisztotelész az empíria és a ráció között közvetít, de rosszul és sikertelenül, mivel nem a dolgok észleléséből indít, azaz másodrendűnek ítéli az indukciót. S így többet árt, mint használ a tudás ügyének (*business of knowledge*). Az emberi elmének nem organonra, hanem segítségekre (*helps*) van szüksége. Ezt a segítséget, amelyre most rá fog térni, így nevezi: „a természet értelmezése" („*Interpretation of nature*").

Ennek a szónak, azaz: programnak, önmagában is van jelentősége. Eddig, mint tudjátok, szövegeket interpretáltak, az antik klasszikusokat és a Bibliát. A természetet nem interpretálták, hanem „a természet könyvét" figyelmesen olvasták (legalábbis a reneszánszban). Azonban Bacon a természetet is egyfajta szövegnek tekinti, amely nem megfigyelésre, hanem erős értelmezésre szorul. Erre a célra javasolja a későbbiek során az induktív logika egy fajtáját, mely nem a jelenségek sokaságának felsorolására épít, tehát nem nagyszámú megfigyelésen s azok összegzésén alapul. (Bár ő még nem tudhatta, hogy van fekete hattyú.) Mind a hagyományos „segítők", mind az általuk kínáltak, egyaránt segítik a megértést, de csak az ő módszere segíti ezenfelül, az eszközök, dolgok feltalálását is (*invention*).

Nos, ha a régieket követnénk, nem lehetnénk különbek náluk. De most egy eddig teljesen járatlan utat nyitunk – folytatja Bacon. Nem látunk ellenséget a régi iskolában, mert mások vagyunk. Nem a tudományok ápolásra, hanem a tudományok felfedezésére vállalkozunk.

Ezt a bevezetést követik az aforizmák, melyeket a magyar kiadásban is olvashattok: *Aforizmák a természet magyarázatáról és az ember uralmáról*. Fontos cím, mert kijelöli a programot. A metafizikusok csak értelmezték a természetet, de a mi módszerünk biztosítja az embernek a természetfeletti uralmát. Az ember nem egyszerűen minden dolog mércéje, az embernek uralkodnia kell a dolgokon. Azaz Bacon egyszerre mér csapást Arisztotelészre és Prótagoraszra, a „dogmatizmusra" és a szkepticizmusra.

„Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz", mert ha az okot nem ismerjük, az okozat is elmarad (III.). Mint látjátok, Bacon az ok-okozat összefüggést itt a cselekvés, illetve a létrehozás szempontjából értelmezi. Nem arról van tehát szó, hogy pl. keresem a világban lévő gonosz okát, hanem arról, hogy felhasználok valamit valami másnak a létrehozására. Ezt a „gyakorlati szillogizmust" Arisztotelész ismerte és a „*techné*" szóval jelölte. Bacon sem ezt tekintette újdonságnak, mivel az orvos, a gépész, a matematikus, a mágus eddig is mindezt gyakorolja. Azonban ezek eddig pusztán tapasztalatra, nem pedig tudásra alapozzák mesterségüket (V., VIII.). Hozzáteszem, hogy Bacon szemmel láthatóan nem volt jártas a matematikában.

Bacon szerint állandó harc folyik: párharc a természet és az emberek között, s ebből a harcból mindeddig többnyire a természet került ki győz-

tesen, mivel az ember harci eszközei primitívek és estlegesek voltak. (A „harc" metafora ma is használatos, pl. amikor azt mondjuk, hogy X. Y. vereséget szenvedett a rák ellen folytatott hősies harcában.) Minél nagyobb a hatalmunk a természet felett, folytatja Bacon, annál inkább győzhetünk ebben a harcban. S minél több a tudásunk, minél inkább felfedjük az okok és okozatok közötti összefüggést, annál több eszközt tudunk feltalálni, segítőkként, a természet elleni sikeres harcban. A természet „kijátssza" a deduktív tudomány s a puszta megfigyelésre alapozott tudomány „fortélyait". (Az efféle hasonlatokban a természet és az ember nem harcol, hanem játszik egymással, s mindig a természet kezében van az aduász.)

„Amilyen alkalmatlan a jelenlegi tudomány gyakorlati felfedezésekre, éppoly alkalmatlan a jelenlegi logika tudományos felfedezésekre" – írja (XI.). Igaz, mindeddig senki sem állította, hogy erre alkalmas lenne, legkevésbé Arisztotelész, de számára ez nem volt hendikep, s nem tette a deduktív logikát haszontalanná. Bacon szemében azonban csak az a tudás hasznos, amely új felfedezésekhez vezet.

Ekkor mér Bacon, felfogása szerint, halálos csapást a metafizika alapvető szókincsére, azaz hagyományos kategóriáira, főszereplőire: „helytelen fogalom a szubsztancia, a minőség, a cselekvés, a szenvedés, sőt, maga a lét is, a keletkezés és pusztulás, vonzás, taszítás, anyag, [...] stb. Ezek egytől egyig légből kapott és rosszul meghatározott fogalmak." (XV.) Nos, ha nem jelentős filozófusról lenne szó, azt mondanám, hogy Bacon csacsiságokat beszél. Ami a rossz meghatározást illeti, minden filozófus másként határozta meg ezeket a fogalmakat, mivel másként illeszti be a kategóriákat saját filozófiai gondolatmenetébe.

Azonban, ha jól megnézzük, nemcsak erről van szó Bacon részéről, hanem egy más filozófiai hagyomány megteremtéséről. Nem az európai újkori filozófiáról általában beszélek, hiszen az Descartes-tól egészen Hegelig számtalan újkori filozófus fogja, mindig újraértelmezve, gondolatmenetébe, többnyire rendszerébe beleépíteni a Bacon által elutasított kategóriákat. Inkább az angolszász (angol és skót) filozófiára utalok, amelynek történetében – majd a jövő szemeszterben – valóban a metafizikából örökölt kategóriák „kihalásának" folyamatával fogtok találkozni.

Eddig még nem volt dolgunk „nemzeti" hagyományokkal a filozófiában. Minden jelentős középkori és reneszánsz gondolkodónál egy antik

filozófia és egy monoteista vallás szintézisével találkoztunk. Az európai filozófia fővonala (bár nem minden főszereplője) továbbra is keresztény marad, de a szintézisnek vége. S leghamarabb az angolszász filozófiában lesz vége. Ebben Bacon, aki szembeszáll a szintézissel, kétségkívül az angol/skót filozófia saját útjának kezdeményezője. (A kereszténység oldaláról ezt a szintézist majd a francia Pascal bontja fel, de ez is a következő szemeszterre tartozik.)

Bacon szerint tehát a metafizikai spekuláció egyszerűen üresjárat. Nem vezet ugyanakkor hasznos eredményre a magára hagyott józan ész munkája sem, mivel támasz nélkül megbízhatatlan, nem hatol a „dolgok mélyére". A konszenzus nem jele az igazságnak, mivel ha például ugyanaz az őrültség törne ki a sokaságban, mind egyet tudnának érteni.

„Hiába remélünk jelentős haladást a tudományban attól" – írja –, „hogy a régit az újba töltögetjük" (XXXI.). De ki remélt mindeddig „jelentős haladást a tudományban"? Senki. Legfeljebb haladást az erkölcsök tisztaságában, a vallások egymás iránti megértésében, esetleg a festészetben, de a tudományban? Méghozzá jelentős haladást? Új gondolat, új törekvés, új nyelv.

Mi fogja ezt a jelentős haladást lehetővé tenni? Az új módszer, amely visszavezeti az embereket a tényekhez. Azonban ahhoz, hogy ez a módszer hatékony lehessen, előbb meg kell szabadítani az embereket az „idoloktól" (bálványoktól), azaz azoktól a fantomoktól, amelyek megakadályozzák a módszeres gondolkozást. Ebben, írja, osztja a szkepszis véleményét, de a szkepticizmusban sem szabad dogmatikusnak lenni, mint amazok, a régiek, voltak.

Bacon négyféle idolt, azaz fantomot különböztet meg. Ezek a törzs fantomjai, a barlang fantomjai, a piac fantomjai s végül a színpad fantomjai.

Mi a „törzs"? Az emberi nem, mint olyan. Az ember mindent a saját szemszögéből lát, a saját tapasztalatain gondolkozik, s ez minden emberre egyaránt áll.

Bacon legérdekesebb elemzései ennek az „antropológiai" általános fantomnak az értelmezéséhez kapcsolódnak. Például azt állítja, hogy az emberi elmének szüksége van rendre és szabályokra. Ezért ott is rendet és szabályokat tételez fel, ahol ez a megértést akadályozza. Miért? Mert a

fantomnak hatalma van felettünk, kényszerít arra, hogy ott is rendet és szabályt lássunk, ahol, mondjuk, nincsen, mert így könnyebben tud élni.

Mi a barlang fantomja? Az egyes ember személyes tapasztalata. Azon túl, hogy minden ember látását, tudását, eltorzítja az emberi nem minden tagját sújtó fantom, ráadásul minden egyes ember látását, tudását eltorzítja a hozzá tartozó egyedi, személyes fantom is. Így saját tapasztalata zárja be az egyedet a barlangjába. Emlékeztek, ugye, Platón barlanghasonlatára? Azonnal be fogjátok látni, hogy Bacon metaforája más mondanivalót takar. Az ember mindent a maga szemszögéből ítél meg – a törzs fantomja. De mi ennek a szemszögnek a tartalma? Az ember kora, azaz korának ítéletei, környezetének nézetei, meggyőződései, az egyes ember, neveltetése, olvasmányai, jelleme. Ez a barlang fantomja, mivel az ember csak mindezeken keresztül, illetve ezek vezetésével tud gondolkozni, valamit megérteni és megítélni. Mindig a sötétben tapogatódzik.

A harmadik típusú fantom, a piac fantomja, valóban a piacra utal. Arra a helyre, ahol különböző árukból válogatva állandóan csevegsz, dumálsz, s ahol ennek vagy annak az árucikknek a megvásárlására vesznek rá, „csak szó, szó, szó" – mint Hamlet mondaná. Ez a társas élet fantomja. A nyelvé, a kommunikációé. Az emberek beszélnek anélkül, hogy tudnák, mit is mondanak, s hogy miről mondják. A szavak kétértelműek, azt sem tudjuk, mi mit jelent, s ha valamit mondunk, hogy miről beszélünk.

A negyedik fantom, a színház fantomja, maga a filozófia, azaz a metafizikai rendszerek. Ez a fantom kapcsolódik minden korábbi (törzsi, barlangi, piaci) típusú fantomhoz. Egyrészt rendet vezet be a világértésbe, mindegy, hogy milyet. Másrészt azért fogadják el, mert hasonló könyveket olvastak vagy fontos embereket hallottak beszélni róluk, vagy mert a latin szavak érdekesek, vagy mert erre nevelték őket.

Hogy megint Shakespeare-t idézzem, mint nemrég Valla hasonlatával kapcsolatban: „színház az egész világ", s Bacon szerint a metafizikai rendszerek elsősorban azok. Itt van filozófusunk gúnyos hajlama leginkább elemében. A filozófusok azt hirdetik magukról, hogy ők a világ, pedig színházat játszanak, mivel világuk nem valóságos.

Bacon hasonlata a színházzal találó, de szerintem inkább egy lehetőségre, mint egy hiányra mutat. Miért ne játszhatná el a filozófia saját drámáit egy képzelt világszínpadon? Baconnak a filozófia ütlegelésében gyö-

nyörűsége telik, de néhol csak vagdalódzik. Sokkal inkább, mint a hasonló megjegyzések Brunónál vagy Montaigne-nél. Az persze érthető, hogy miért tartja fantazmagóriának a teleológiát, a világrend célszerűségét. De az már kevésbé, hogy miért tagadja pl. egy növény szerkezeti felépítésének célszerűségét? Pontosan ő, aki számára az anyag maga az állandóan változó eleven mozgás? Vagy hogy miért háborítja fel az a gondolat, hogy egy egyenes végtelenül osztható?

A görög filozófia Bacon-féle szidalmazásának további ismertetéséről lemondok, s csak annak (egyik) végkövetkeztetését idézem, mert az megint fényt vet Bacon programjára. „Tulajdonképpen az eredmény és a belőle adódó gyakorlati felfedezések a filozófia helyességének zálogai és biztosítékai. Márpedig a sokféle görög filozófia és a belőlük származó tudományok alig eredményeztek egyetlen olyan kísérletet, mely [...] könnyített [...] volna az emberiség helyzetén." (LXXIII.)

Mi volt ennek az elmaradásnak az oka? Elsősorban az, hogy természetfilozófiával kevesen foglalkoztak, s a keresztény korszakban a legjobb elmék teológiára szűkítették érdeklődésüket, hogy nem voltak tisztában a tudomány céljával. Ezenkívül méltóságon alulinak tartották a kísérletezést, megvetve a tapasztalatra alapozott tudást. Hozzájárult ehhez a természetre vonatkozó számtalan babona, a tudományos intézmények konzervativizmusa (nem ezt a szót használja). Továbbá, hogy voltaképpen két természettudomány van. Az egyik spekulál a természetről, a másik mesterségekben tűnik ki. A fejlődés a kettő egyesüléséből születhetne csak meg: a fényhozó (elméleti, okokra kérdező) és gyümölcsöző (új dolgokat létrehozó) kísérletek összekapcsolásával. Itt jelenik meg (megint csak először) egy új program: a tudományos haladás és a technikai haladás egymáshoz való kapcsolása. (XCIX.)

A kísérlethez tehát elméletre van szükség, a véletlenre nem lehet számítani. Ugyanakkor elméletet csak kísérlet igazolhat.

Eddig is voltak jelentős felfedezések, mint a puskapor, a selyemszövés, az iránytű, a cukor, a papír, s végül a könyvnyomtatás, ez a gyönyörű találmány (az ő példái). Azonban ennél sokkal nagyobb számú, meglepőbb felfedezések állnak előttünk. Olyan dolgokat fognak feltalálni, amelyeket eddig még elképzelni sem tudunk, mivel nem hasonlítanak semmihez, amit ismerünk. Ezek a prófétai mondatok is beharangozzák az ontoló-

giai-technikai forradalmak korát. (Az „ontológiai-technikai forradalom" kifejezést Hans Jonastól kölcsönöztem.)

Egy új és érdekes megjegyzést tesz a CXX. számú aforizmában, azt ugyanis, hogy minden egyaránt érdemes tudományos vizsgálódásra. Nincsenek gusztustalan, pogány vagy erkölcstelen dolgok. Ami érdemes a létre, az érdemes a megismerésre is. Az „új tudomány – írja a CXXVI. aforizmában s később is – olyan, mint a kormányos" (megint egy metafora). Maga az észlelés alapvető, de megbízhatatlan, nem iránytű (a törzs fantomjai és egyéb fantomok miatt), így az elme hajlamos elveszni az üres dialektikában. A módszer (amelyet ő ajánl) a kormányos, az kormányozza mind az észlelést, mind a gondolkodást a helyes irányba, mindig csak előre, a célhoz vezető biztos vizekre. Célunk nem a kételkedés, hanem a bizonyosság.

Viszont nem tudjuk meg, hogy milyen ez a módszer. Megértettük, hogy indukció, bár nem felsoroláson alapul, azt is, hogy a kéz és az ész, valamint az észlelés és a gondolkodás jól sikerült házassága, hogy a kísérlet mindenképpen hozzátartozik. Azt is megtudtuk, hogy célja az új dolgok, eszközök létrehozása, s azt is, hogy eredményei nem titkok, hanem nyilvánosak. Ezek mind fontos tudások, de miben áll ez az új csodamódszer? Úgy vélem, hogy ezt nem is kell tudnunk, mert a módszer maga a program. Az új tudomány, s egyben egy új világ, megteremtésének kihirdetése.

A CXXIX. aforizmában Bacon háromfajta becsvágyat különböztet meg. Az első olyanok becsvágya, akik saját hírnevüket akarják hazájukban öregbíteni. A második olyanok becsvágya, akik hazájuk hatalmát akarják kiterjeszteni, a harmadik fajta becsvágy azoké, akik az egész emberiség természetfeletti uralmára törekszenek. Ez a legnemesebb becsvágy. Miért? Mert a természeten csak engedelmeskedve lehet uralkodni.

Az aforizma sűrített önéletrajznak is értelmezhető. Mintha Bacon azt mondta volna: korábban az első, majd a második becsvágy hajtott, de most elérkeztem az igazsághoz, a harmadik becsvágyhoz. Ugyanakkor politikai hitvallásnak is értelmezhető. A legjobb politikus becsvágya az ország nagyságát a törvényeknek való engedelmességgel gyarapítani. De ha a szöveget szó szerint vesszük, akkor azt mondhatjuk: az emberiségért tenni valamit a legnagyobb becsvágy. Hogy ki tesz az emberiségért valamit, s hogy mi az, ami az emberiségért teendő – erre a kérdésre is a kész a vá-

lasz: az új természettudomány embere, aki merész és bátor, szakít a babonákkal s új elméleteket, különösképpen új eszközöket talál fel (*invent*). Nem a puskaport fedezi fel, mert azt már megtették, hanem olyan dolgokat, melyeket még elképzelni sem tudunk. A jövőben rejlő lehetőség, mint többször hangsúlyozza, ugyanis felette áll képzelőerőnknek. Képzelőerőnk mindeddig rémképeket és fantomokat teremtett, félelmet keltve bennünk. Ördögöket, démonokat, boszorkányokat. Mostantól kezdve realitásokban fogunk álmodozni: amit elképzelünk, valósággá fog válni.

Bacon is megpróbált valamit elképzelni, amennyi saját képzelőerejéből, saját korának kínálatából telt, s így megalkotta az első technikai utópiát *Új Atlantisz* címen, egy munkát, amely szintén befejezetlen maradt.

Atlantisz (ahogy Platóntól is tudjuk, s amire Bacon is hivatkozik) a legenda szerint valamikor egy virágzó állam lakhelye volt, míg egy földrengés (Baconnál özönvíz) következtében el nem süllyedt az óceánban. Az Új Atlantisz azonban nem azért új, mert most alapították vagy mert most szerzünk létezéséről tudomást, hanem mert bár ősi föld, de berendezkedése a jövő vízióját állítja elénk.

Morusról beszélve már ejtettem néhány szót a hagyományos utópiákról. Arról, hogy kétféle utópiáról beszélhetünk. Az egyiket a vágyak utópiájának, a másikat az igazságos állam (társadalom) utópiájának neveztem. A vágyak utópiája olyan világot vizionál, melyben minden ember minden szükséglete kielégül, nincs sem jog, sem állam, sem család, sem urak és szolgák, sem arany (illetve piac), sem háború, a bőség világa, ahol a természet is átalakul és szabadon kínál mindent mindenkinek. A vágyak utópiáit általában a múltba helyezték, mint az Ovidius-féle „aranykort" vagy a bibliai paradicsomkertet. Ezzel szemben az igazságos állam utópiájának ősatyja, Platón, ősmodellje a *Politeia*. Mint emlékeztek rá a múlt szemeszterből, ez egy igen szorosan, szigorúan, hierarchikusan megszervezett állam, szoros alá- és fölérendeltségi viszonyokkal, ahol mindenki végzi a saját munkáját, s ahol a filozófusok uralkodnak. Férfiak és nők ugyanazt a munkát végezhetik, nincs család, de a szexuális kapcsolatokat, legalábbis nemzőkorban, az állam szabályozza. Nincs magántulajdon, s ezért nincs is belháború, csak külháború. Az állam teljesen stabil, nincs változásnak kitéve. Morus utópiájáról ebben a szemeszterben beszéltem, így ezt nem ismétlem meg.

Mindkét „igazságos társadalmat" bemutató utópia, fogalma szerint, társadalmi utópia. Közös bennük a magántulajdon kiiktatása, a munka, továbbá a közösségi élet központi megszervezése, a szexualitás szabályozása, a minden más államtól, társadalomtól való elszigeteltség biztosítása.

Az *Új Atlantisz*t kevéssé lehet társadalmi utópiának tekinteni. Bár a szerző ezt a szigetet is „ideális társadalomként" ábrázolja, a társadalmi utópia vonatkozásában nincs a modellben semmi meglepően „új". Bacon ismeri természetesen Morust, hivatkozik is rá, méghozzá kritikailag, mivel nem tartja jó ötletnek, hogy a házastársaknak esküvő előtt egymásnak meztelenül kell mutatkozniuk. Ennek helyébe egy „Ádám és Éva" tavat javasol, ahol a barátok, illetve barátnők látják meztelenül a jövendőbelieket, s beszámolnak róluk.

Az *Új Atlantisz* szigetének lakói is keresztények, erkölcsük is keresztényi. A különbség az, hogy zsidók is laknak itt, vallásszabadság van. Mi több, a történet elbeszélőjét sok mindenről egy Joabin nevű „körülmetélt zsidó" tanítja ki. A bölcsesség és felfedezések házát „Salamon házának" nevezik, mivel Salamon királyt éppen olyan nagyon tisztelik, mint maga Francis Bacon. Szemben a többi társadalmi utópiával, itt bizony van luxus, arany, drágakövek, pompás épületek, díszes öltözetek, nagyszerű lakomák, kitűnő borok, amit csak akartok.

A történet hasonlóképpen kezdődik, mint Morusé. A hajósok eltévednek, sem élelmük, sem vizük, amikor szerencséjükre egy szigetre bukkannak, ahol az „Idegenek Házába" vezetik és ellátják őket. Mivel a sziget lakói beszélnek héberül, görögül, latinul és spanyolul, érintkezni velük igen könnyűnek bizonyult. Bacon (azaz az elbeszélő) kiemeli, hogy kitűnő koszton tartották őket, bort is kaptak, s azt is, hogy maga azt állam gondoskodott róluk, mert erre a célra külön büdzsé áll rendelkezésükre. Azt is megtudják, hogy ez a kultúra régi, azaz olyan időkből maradt fent, mely technikailag sokkal magasabb fokon állt, mint a hajótöröttek világában a korabeli. Ők, azaz az Új Atlantisz polgárai, szemben a primitív európaiakkal és még primitívebb amerikaiakkal, megőrizték a régi technikai kultúrát, nem zárkóztak el, tanultak minden kor és nép felfedezéseiből s továbbfejlesztették azokat. Alapító atyjukat Salamonnak nevezték, a város neve Bensalem (nem nehéz erről Új Jeruzsálemre asszociálnunk).

Az állam központja a Bölcsesség Háza, vagy mondhatnám a természettudomány és technika háza, „Salamon Háza" (az elbeszélő megemlíti Salamon király egy elveszettnek hitt természettudományos művét is). Már ebből is tudhatjátok, hogy itt nem társadalmi, hanem technikai utópiával lesz dolgotok.

Manapság elmondhatjuk, hogy bár a társadalmi utópiákra rossz idők járnak, a technikai utópiák virágoznak, sci-fi regényekben, filmekben. Ezek az utópiák arra a jogos elképzelésre alapozódnak, hogy a modern időkben egyedül a tudományos-technikai tudás az, ami felhalmozódik, azaz „haladásról" csak a szűken vett technikai vonalon lehet beszélni. Hogy ezek a technikai újítások társadalmi szempontból tekintve mindig progresszívek-e, kérdéses, de Bacon csupán olyan technikai újításokról beszél, amelyek vagy társadalmilag közömbösek, vagy jótékony hatásuk nem vonható kétségbe.

Bacon sokat épít a képzelőerőre. Viszont, ahogy a *Novum Organum*ban mondta, képzelőerőnknek is van határa. Lesznek a jövőben olyan új találmányok, amelyekhez hasonlók eddig nem léteztek, s amelyeket el sem tudunk képzelni. Effélék természetesen nem szerepelhettek az *Új Atlantisz*ban sem, hiszen maga s szerző sem tudott ilyen újításokat elképzelni. Bennünket az érdekel, mikor elképzelt valamit, néha olyasmit is, ami mindmáig technikailag megoldatlan feladat, holott megoldása életfontosságú lenne. Nézzük sorjában.

Melyek ezek a semmiképpen sem „csodás", mert tudományon alapuló dolgok és építmények? Ilyen építmények a barlangok, amelyekben ételeket konzerválnak (tehát mélyhűtés), továbbá némely betegség gyógyítására is használnak, s melyek ráadásul új vegyületek előállítására is alkalmasak. Ilyen építmények a fél mérföld magas tornyok is, amelyeket többek között meteorológiai megfigyelésekre használnak. Tavaikban sós vízből édesvizet tudnak előállítani. Mesterséges anyagokból, nem vízből, állítanak elő esőt, jégesőt, dörgést és villámlást (esőt előállítani eddig nem sikerült). Az egyes szobákban temperálják a levegőt (klímaberendezés). Kertekben új gyümölcsfákat termesztenek, az állatkertben új állatfajtákat hoznak létre. Hasznos férgeket is szaporítanak. Szárítással, sózással halakat és húst tárolnak anélkül, hogy megromlanának (konzerválás). Kemencéikben különböző hőfokokat tudnak előállítani

(ezt mi is tudjuk). Olyan műszereket készítenek, amelyekkel igen messze lehet ellátni, így égi tárgyakat is, s olyanokat, melyekkel nagyítani lehet a láthatatlan dolgokat. Gyorsabb mozgásokat hoznak létre a puskalövésnél (ezzel máig dicsekszenek egyes tévéhirdetésekben). Vannak gépeik, melyek madarak módjára szállnak a levegőben s melyek halként úsznak a víz alatt.

S még egy újdonságra hívja fel a látogatót az új világ salamoni bölcse: ez a feltalálók és felfedezők, a találmányok és felfedezések múzeuma. Ebben a múzeumban, többek között, minden nagy felfedező szobrot kap. Kolumbusz szobrát meg is mutatják szegény csodálkozónak. De áll itt szobra a lőpor feltalálójának, a zene, az írás, a selyem, a bor, a vetés, a kenyérsütés, a cukor feltalálójának is. (Honnan tudja Bacon, hogy volt ilyen feltaláló?)

Végül van szerszámuk az előrejelzésre is. Előre be tudják jelenteni, ha járványok, kártékony állatok, viharok, földrengések, áradások, üstökösök közelednek. (Ezt a földrengés esetében máig nem tudjuk.) Ilyenkor tanácsokat is adnak az ezek által várhatóan okozott károk megelőzésére.

Mi az érdekes ezekben a leírt újításokban? Az, hogy az ipari „termelékenység" növelését egyetlen találmány sem szolgálja. Mindegyik inkább a fogyasztásra, a választék bővítésére szolgál. Ez pedig a természet ismeretén, a látás- és hallásjavításon, az előrejelzésen alapul. Azaz az érzékszervek „meghosszabbításán", az eszközöknek a megfigyelő és a megfigyelt közé iktatásán, a tudás megszerzése céljából. A feltalálás, az invenció terepe elsősorban a mezőgazdaság, a mezőgazdasági vállalkozás, leginkább a növény- és állattenyésztés, a közlekedés.

Az Új Atlantisz világában tehát minden újítás vagy a természet jobb megismerését, s az ebben lelt örömünket vagy a fogyasztást, az élet könnyűvé tételét, azaz a boldogságot szolgálja. S pontosan ez volt Bacon projektje. Nem igazságos, hanem boldog állam az Új Jeruzsálem, egyfajta tejjel és mézzel folyó Kánaán, ahol a jó tejet és a finom mézet plusz a hozzájuk hasonló finomságokat nem Isten állítja elő, hanem emberek, akiknek Isten erre a célra a természetet árendába adta. A gondoskodó állam világa, egyfajta jóléti társadalom, olyan emberekkel benépesítve, akik egymással békében élnek. Amit Bacon is feltételez, s amit Montaigne nem tudott feltételezni, az egy csupa becsületes emberből álló világ.

A fantázia, mint mindig, itt is gyalog járt. Hogy megismételjem nektek, amit Hegel és amit Nietzsche mondott a filozófiáról, ha még meg nem untátok: a filozófia a kor kifejezése fogalmakban, a filozófia önéletrajz. Bacon esetében nem kétséges, hogy mindkét mondás célba talál.

Kedves Hallgatóim! Ebben a félévben a filozófia történetének olyan fejezeteiről beszéltem nektek, amelyeket hosszú ideig elhanyagoltak és „átugrottak". Manapság sokféle irányban kiszélesedett az érdeklődés, s a magam részéről, mint láthattátok, ennek a kiszélesedett érdeklődésnek, s nemcsak a középkori filozófia esetében, híve vagyok. (Hogy a festészet vagy a zene világában hasonló változásoknak lehettünk tanúi, arról, sajnos, nem tudok itt beszélni.)

A középkori filozófusok közül számosan, ahogy egyesek a reneszánsz filozófusok közül is, eredeti alkotó szellemek voltak. Nem egyszerűen „bevezették" az antik filozófiát a monoteista vallások világába, nem egyszerűen közvetítők voltak, akik kimentették a vízből a fulladozva haldokló görögöket, hanem egy új szintézist hoztak létre. Annak ellenére, hogy az újkor szakított ezzel a hagyománnyal, s újra kezdte lerakni a filozófia alapjait, csak megismételhetem, hogy nincs se Descartes, se Spinoza, se Leibniz, se Kant, se Hegel, de még Hobbes sem e hagyomány nélkül. A magam részéről el sem tudom képzelni a filozófia történetét Ágoston, Averroës, Maimonidész, Anzelm, Abélard, a nagy skolasztikusok, Llull, Eckhart mester, Cusanus, Machiavelli, Giordano Bruno és Francis Bacon nélkül. Nem mindenkit soroltam fel, akiről beszéltem, de mindenkit felsoroltam, akiknek főműveit elemezetem. Ha számotokra egy másik szerző kedvesebb, ebben nem kell rám hallgatnotok. (Igaz, semmiben sem.)

Az utóbbi két előadáson hoztam szóba Montaigne és Bacon vélekedését a régi (metafizikus) filozófiáról. Egyik sem lehet igaz, mondotta Montaigne, mert mindegyik mást tekintett igazságnak, mindegyik gyökeresen mást válaszolt ugyanarra a kérdésre. Bacon ezt azzal az ellentmondással egészítette ki, hogy mindezek a régiek érdektelenek, mert mindegyikük ugyanazt mondja. Megkérdeztelek benneteket, hogy ti hogyan gondoljátok? Most azonban rajtam a válaszolás sora.

Azzal a megjegyzéssel kezdtem az egész előadás-sorozatot, hogy a filozófia egy irodalmi műfaj. Minden irodalmi műfajnak megvannak a mű-

faji sajátságai és határai is. Így a filozófiának is. Határai elasztikusak, mint minden műfajhatár, de léteznek. A filozófia sem nem költészet, sem nem természettudomány, csak azt lehet elvárni tőle, ami a műfajon belül lehetséges. Ettől persze még egy filozófus lehet költő (mint Jehuda Halévi), vagy természettudós (mint Leibniz), vagy közgazdász (mint Adam Smith), ahogy lehet gyémántcsiszoló is (mint Spinoza), vagy uralkodó is (mint Marcus Aurelius), de nem filozófusi minőségében.

A műfajt, mint ezt a múlt szemeszterben láttuk, Platón és Arisztotelész teremtették meg. S így nincs abban semmi csodálatos, hogy különböző filozófusok is az egyikhez vagy a másikhoz, vagy mindkettőhöz nyúlnak vissza. Az egyik dialógusokat írt, a másik főként értekező prózában fogalmazta meg gondolatait. Ez nem változtatott a műfajon, ahogy az sem, hogy Lucretius versben fogalmazott, s számosan pedig aforizmákban. A műfaj „identitása", hogy ezt a csúf és divatos szót használjam, nem ezen múlott. Hanem mindenekelőtt sajátos kérdések felvetésén, pl. „mi az, hogy...?" „Mit értünk azon, hogy...?" „Miért van ez így és nem úgy?" „Hogyan keletkezett X?" „Mi a célja?" „Mi az oka?" „Mi lehetséges, mi lehetetlen?" „Mi szükségszerű és mi véletlen?" „Mi a jó és mi a rossz?" „Mi a szabadság?" „Mi a boldogság?" stb. Továbbá sajátos szereplők (kategóriák) felvonultatásán, amelyek között a Lét és az Igazság megkerülhetetlen szerepet játszik minden filozófiában. S végül, de nem utolsósorban, az empirikus és a transzcendentális síkok megkülönböztetése. Ha erről beszélünk, akkor valóban minden filozófia egyforma, mivel minden filozófia = filozófia.

Zárójelben teszem hozzá, hogy a 20. században megismételték a 17. század egyik vádját, azt, hogy minden filozófia ugyanaz, történetesen metafizika, s mint ilyen, elvetendő. Ebből az álláspontból az következik, hogy filozófiára többé szükség nincsen. Szemben a 17–19. század nagyjaival, akik a filozófia forradalmi megújításán fáradoztak, szemben a metafizikusokkal, akik, szerintük, mindig csak ugyanazt fújták, a 20. században egyre inkább arról beszélnek, hogy mind a metafizikusokat Hegelig és tovább ugyanabba a gödörbe kellene eltemetni, minthogy mind egyforma s egy sem jobb a Deákné vásznánál.

Mindkét esetben (17. és 20. század) azért temetik el a filozófiát, mert filozófia, de a 17. században nemcsak ezért. (A 20. századról majd a maga idején az utolsó szemeszterben beszélek.)

A középkori filozófia (sajnálom az ismétlést) szintetizálta a görög-latin filozófiát és a monoteista vallásokat, különösen a kereszténységet, azaz kétfajta, különböző eredetű szöveget. A szintézis igénye következtében, mint ezt az előadás-sorozat kezdetén már elmondtam, a középkori filozófia új kérdéseket is felvetett, továbbá számos régi kérdésfeltevést újraértelmezett. A kérdésekre (beleértve az újakat) a filozófusok más és más válaszokat adtak (ez volt Montaigne baja), de lényegében ugyanazokat a kérdéseket firtatták, (ez volt Bacon baja). Így vagy úgy, de mind a hagyományra építettek, s ha nem ezt tették, egy másik a tradícióra hivatkozva voltak hagyományellenesek. Az utolsó szöveg, amelyet azért fogadtak el, mert új, az *Újszövetség* volt. A reneszánsz filozófia magát a régi segítségével újította meg, úgy hagyta el a skolasztikát, hogy Platónra, a sztoikusokra vagy a szkeptikusokra hivatkozott. Ugyancsak régi szövegekre.

Nem mindenki ugyanazt mondta, távolról sem, de mindenki arra támaszkodott, ami „már volt", tekintélyekre. Aki „újat" akart, új szöveget akart értelmezni, annak a szemében mindenki ugyanazt mondta. A régit.

Montaigne és Bacon közül Montaigne magatartása volt a modern. Ő képviselte a szubjektivitást, az Én, a személyiség szembeállítását szokással, közvéleménnyel, tekintéllyel. De ami az elméleti perspektívát illeti, Baconé volt a babér.

Hogy minden filozófus mást tart igaznak s ezért egyiket sem szabad komolyan venni, jóval megelőzi Ágostont. Sextus Empiricus többször is elmondta, azaz ez is hagyományos szöveg. De az a gondolat, hogy bármennyire különböznek is a válaszok, a kérdésfeltevések hasonlósága következtében ez a különbség egyre megy, a szakítás gesztusa.

Descartes nemsokára szemétbe hajít minden filozófiai könyvet, hogy az „Én gondolkodom" deklarációjával nyisson egy új korszakot a filozófia történetében (és a következő szemeszterünkben).

A középkori és a reneszánsz filozófusok három típusát festette meg Giorgione *A három filozófust* ábrázoló festményében. (Bécs, Kunsthistorisches Museum). Egyik sem kísérletezik. Vannak ugyanakkor kísérletezőket ábrázoló egykorú festmények is: ezek mágusokat ábrázolnak.

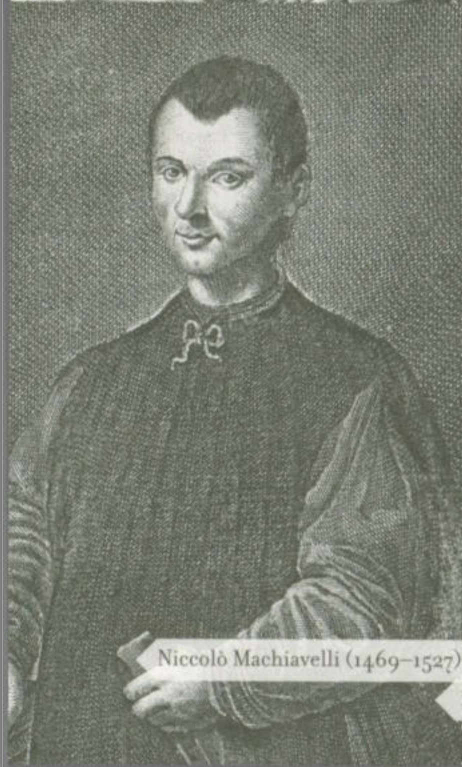
Kedves Hallgatóim! Remélem, nem unatkoztatok. Találkozunk a következő szemeszterben.


Pico della Mirandola (1463–1494)


Rotterdami Erasmus (1466–1536)

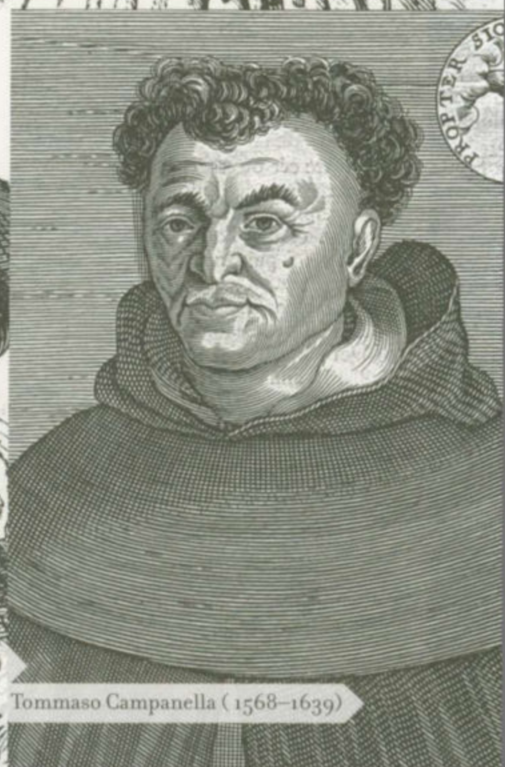

Michel de Montaigne (1533–1592)


Giordano Bruno (1548–1600)


Niccolò Machiavelli (1469–1527)


Morus Tamás (1478–1535)


Francis Bacon (1561–1626)


Tommaso Campanella (1568–1639)

mivel a jó élet magasabban áll, mint maga az élet, mert a jó élet egyfajta luxus,
szerint a filozófiát nem szabadna tanítani, mert nem hasznos, hanem egyfajta luxu

I. Az ókor

II. A középkor és a reneszánsz

III. Az újkor – Descartes-tól Hegelig

IV. A jelenkori filozófia

Heller Ágnes nagy vállalkozásának második kötetét vehetjük most a kezünkbe. (A harmadik, *Az újkor filozófiája* megírásába már belefogott.) A két kötet alapján – és a korban elhelyezve, amelyben ez az összefoglalás-sorozat készül – már világosan látszik, hogy itt nemcsak egy, a jelenlegi magyar felsőoktatásban oly sajnálatosan hiányzó diszciplína pótlásáról van szó, hanem az (egykor létezett) általános humán műveltség fundamentumáról. Ezért érdemes, vagy elengedhetetlenül szükséges, beiratkozni Heller Ágnes szemináriumaira. Itt felfrissíthetjük latin műveltségünket vagy felébreszthetjük iránta az érdeklődésünket, hogy – *hic et nunc* – elsajátíthassuk ezt a fájdalmasan hiányzó tudást. Ezért mindenki lehet, s kell is hogy gólya legyen, mert ez egyedül a magunkkal szemben támasztott igénytől s az érte érzett felelősségtől függ. Tehát – Heller Ágnes szavaival: „Kedves Gólyák, jó olvasást!" (Tanulást!)

3900 Ft

